

ORGANIZADOR

Bougleux Bomjardim da Silva Carmo

ESTADO E SOCIEDADE SOB OLHARES IN(TER)DISCIPLINARES

EXPERIÊNCIAS E PERSPECTIVAS
TERRITORIAIS NO SUL DA BAHIA



pimenta
cultural

ORGANIZADOR
Bougleux Bomjardim da Silva Carmo

ESTADO E SOCIEDADE SOB OLHARES IN(TER)DISCIPLINARES

EXPERIÊNCIAS E PERSPECTIVAS
TERRITORIAIS NO SUL DA BAHIA



2020
São Paulo



Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2020 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2020 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - CC BY-NC (CC BY-NC-ND). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural pela autora para esta obra. O conteúdo publicado é de inteira responsabilidade da autora, não representando a posição oficial da Pimenta Cultural.

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Adilson Cristiano Habowski, Universidade La Salle, Brasil.
Alaim Souza Neto, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Alexandre Antonio Timbane, Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil.
Alexandre Silva Santos Filho, Universidade Federal do Pará, Brasil.
Aline Corso, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil.
Ana Rosa Gonçalves de Paula Guimarães, Universidade Federal de Uberlândia, Brasil.
André Gobbo, Universidade Federal de Santa Catarina / Faculdade Avantis, Brasil.
Andressa Wiebusch, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.
Andreza Regina Lopes da Silva, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Angela Maria Farah, Centro Universitário de União da Vitória, Brasil.
Anísio Batista Pereira, Universidade Federal de Uberlândia, Brasil.
Arthur Vianna Ferreira, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.
Bárbara Amaral da Silva, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
Beatriz Braga Bezerra, Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil.
Bernadette Beber, Faculdade Avantis, Brasil.
Bianca Gabriely Ferreira Silva, Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.
Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos, Universidade do Vale do Itajaí, Brasil.
Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa, Universidade Federal da Paraíba, Brasil.
Carolina Fontana da Silva, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil.
Cleonice de Fátima Martins, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil.
Daniele Cristine Rodrigues, Universidade de São Paulo, Brasil.
Dayse Sampaio Lopes Borges, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil.
Delton Aparecido Felipe, Universidade Estadual do Paraná, Brasil.
Dorama de Miranda Carvalho, Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil.
Doris Roncareli, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Ederson Silveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Elena Maria Mallmann, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil.
Elaine Santana de Souza, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil.



Elisiane Borges Leal, Universidade Federal do Piauí, Brasil.
Elizabeth de Paula Pacheco, Instituto Federal de Goiás, Brasil.
Emanoel Cesar Pires Assis, Universidade Estadual do Maranhão, Brasil.
Fabiano Antonio Melo, Universidade de Brasília, Brasil.
Felipe Henrique Monteiro Oliveira, Universidade de São Paulo, Brasil.
Francisca de Assiz Carvalho, Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil.
Gabriella Eldereti Machado, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil.
Gracy Cristina Astolpho Duarte, Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil.
Handherson Leylton Costa Damasceno, Universidade Federal da Bahia, Brasil.
Heliton Diego Lau, Universidade Federal do Paraná, Brasil.
Heloisa Candello, IBM Research Brazil, IBM BRASIL, Brasil.
Inara Antunes Vieira Willerding, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Jacqueline de Castro Rimá, Universidade Federal da Paraíba, Brasil.
Jeane Carla Oliveira de Melo, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, Brasil.
Jeronimo Becker Flores, Pontifício Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.
João Henriques de Sousa Junior, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Joelson Alves Onofre, Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil.
Joselia Maria Neves, Portugal, Instituto Politécnico de Leiria, Portugal.
Júlia Carolina da Costa Santos, Universidade Estadual do Maro Grosso do Sul, Brasil.
Juliana da Silva Paiva, Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Paraíba, Brasil.
Junior César Ferreira de Castro, Universidade de Brasília, Brasil.
Kamil Giglio, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Katia Bruginski Mulik, Universidade de São Paulo / Secretaria de Estado da Educação-PR, Brasil.
Laionel Vieira da Silva, Universidade Federal da Paraíba, Brasil.
Leo Mozdzenski, Universidade Federal da Pernambuco, Brasil.
Lidia Oliveira, Universidade de Aveiro, Portugal.
Litiéli Wollmann Schutz, Universidade Federal Santa Maria, Brasil.
Luan Gomes dos Santos de Oliveira, Universidade Federal de Campina Grande, Brasil.
Lucas Martinez, Universidade Federal Santa Maria, Brasil.
Lucas Rodrigues Lopes, Faculdade de Tecnologia de Mogi Mirim, Brasil.
Luciene Correia Santos de Oliveira Luz, Universidade Federal de Goiás / Instituto Federal de Goiás, Brasil.
Lucimara Rett, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
Marcia Raika Silva Lima, Universidade Federal do Piauí, Brasil.
Marcio Bernardino Sirino, Universidade Castelo Branco, Brasil.
Marcio Duarte, Faculdades FACCAT, Brasil.
Marcos dos Reis Batista, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Brasil.
Maria Edith Maroca de Avelar Rivelli de Oliveira, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil.
Maribel Santos Miranda-Pinto, Instituto de Educação da Universidade do Minho, Portugal.
Marília Matos Gonçalves, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Marina A. E. Negri, Universidade de São Paulo, Brasil.
Marta Cristina Goulart Braga, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.



Maurício Silva, Universidade Nove de Julho, Brasil.
Michele Marcelo Silva Bortolai, Universidade de São Paulo, Brasil.
Midierson Maia, Universidade de São Paulo, Brasil.
Miriam Leite Farias, Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.
Patrícia Bieging, Universidade de São Paulo, Brasil.
Patrícia Flavia Mota, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.
Patrícia Mara de Carvalho Costa Leite, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
Patrícia Oliveira, Universidade de Aveiro, Portugal.
Ramofly Bicalho dos Santos, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil.
Rarielle Rodrigues Lima, Universidade Federal do Maranhão, Brasil.
Raul Inácio Busarello, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Ricardo Luiz de Bittencourt, Universidade do Extremo Sul Catarinense, Brasil.
Rita Oliveira, Universidade de Aveiro, Portugal.
Robson Teles Gomes, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil.
Rosane de Fatima Antunes Obregon, Universidade Federal do Maranhão, Brasil.
Samuel Pompeo, Universidade Estadual Paulista, Brasil.
Tadeu João Ribeiro Baptista, Universidade Federal de Goiás, Brasil.
Tarcísio Vanzin, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Tayson Ribeiro Teles, Instituto Federal do Acre, Brasil.
Thais Karina Souza do Nascimento, Universidade Federal do Pará, Brasil.
Thiago Barbosa Soares, Universidade Federal do Tocantins, Brasil.
Thiago Soares de Oliveira, Instituto Federal Fluminense, Brasil.
Valdemar Valente Júnior, Universidade Castelo Branco, Brasil.
Valeska Maria Fortes de Oliveira, Universidade Federal Santa Maria, Brasil.
Vanessa de Andrade Lira dos Santos, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil.
Vania Ribas Ulbricht, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Wellton da Silva de Fátima, Universidade Federal Fluminense, Brasil.
Wilder Kleber Fernandes de Santana, Universidade Federal da Paraíba, Brasil.

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

Direção editorial Patricia Bieging
Raul Inácio Busarello

Diretor de sistemas Marcelo Eyng

Diretor de criação Raul Inácio Busarello

Assistente de arte Ligia Andrade Machado

Imagens da capa Omelapics / Freepik

Editora executiva Patricia Bieging
Adriana Castro Xavier
Álisson Hudson Veras Limas
Antonio Valter Santos Barreto

Revisão Ana Paola Laeber
Denise de Lima Santiago Figueiredo
Elder Nunes Matos
Karina Lima Sales

Organizador Bogleux Bomjardim da Silva Carmo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E793 Estado e sociedade sob olhares in(ter)disciplinares:
experiências e perspectivas territoriais no Sul da Bahia.
Bogleux Bomjardim da Silva Carmo - organizador. São
Paulo: Pimenta Cultural, 2020. 188p..

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-88285-06-0 (eBook)
978-65-88285-03-9 (brochura)

1. Sociedade. 2. Estado. 3. Interdisciplinar. 4. Bahia.
5. Pesquisa. I. Carmo, Bogleux Bomjardim da Silva. II. Título.

CDU: 304
CDD: 304

DOI: 10.31560/pimentacultural/2020.060

PIMENTA CULTURAL
São Paulo - SP
Telefone: +55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com

 **pimenta
cultural**
2 0 2 0

SUMÁRIO

Prefácio	9
-----------------------	----------

Janaina Zito Losada

Apresentação.....	12
--------------------------	-----------

Bougleux Bomjardim da Silva Carmo

Capítulo 01

O colonialismo da memória na costa do descobrimento	19
--	-----------

Álamo Pimentel

Capítulo 02

Do destino imaginado à realidade vivenciada: o papel do turismo na construção do espaço urbano de Porto Seguro	37
--	-----------

Aline Bispo

Capítulo 03

A devoção a São Benedito e a memória afro-brasileira em Porto Seguro: notas para um novo paradigma interpretativo do patrimônio cultural da “terra mãe do Brasil”	49
---	-----------

Francisco Cancela

Capítulo 04

- A ordem do simbólico e da violência
na obra *Cruzando Jesus Cristo
com deus Shiva*, de Fernando Baril 72**
Bougleux Bonjardim da Silva Carmo

Capítulo 05

- Pensamento feminista negro:
a música como instrumento
de empoderamento, luta e resistência..... 95**
Ceila Sales de Almeida

Capítulo 06

- Mulheres indígenas do sul da Bahia:
guardiãs da memória de luta e tradições..... 116**
Ivaneide Almeida da Silva

Capítulo 07

- Na sociedade do *falatório*,
a escuta como gesto 132**
Vera Lúcia da Silva

Capítulo 08

- Regras que compõem o desenho
institucional dos conselhos gestores
e efetividade deliberativa: uma análise
da dinâmica de funcionamento do Conselho
Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas-BA 148**
Betânia do Amaral e Souza
Sandra Adriana Neves Nunes

Capítulo 09

Democracia sem teleologia..... 165

Márcio José Silveira Lima

Sobre o organizador..... 181

Sobre os autores e as autoras 182

Índice remissivo..... 186

PREFÁCIO

Uma coletânea indisciplinada ou uma obra interdisciplinar exemplar? Este é o escopo de incidência no qual baila este livro. Constitui-se como resultado do esforço intelectual mobilizado em uma comunidade acadêmica de uma universidade pública federal no processo de implementação de um programa de pós-graduação na região sul da Bahia. “Estado e Sociedade: olhares in(ter)disciplinares” é uma obra de empenho coletivo, múltiplo, plural, diverso, composta de diferentes leituras teóricas, tecida em diferentes encaminhamentos metodológicos. Ao lançar algumas miradas sobre os problemas contemporâneos e sobre as territorialidades vividas e experimentadas na tropicalidade úmida do sul e extremo sul nordestino, os textos aqui reunidos deixam ver indivíduos, lugares, pensamentos, tradições e memórias que constituem toda a espessura possível das identidades e pertencimentos sociais de populações que resistem, desde tempos imemoriais nesta terra.

Escrita nesta fronteira da primeira década do século XXI, que até agora parecia não querer iniciar, estes textos são registros, um dos marcos do primeiro programa de pós-graduação da Universidade Federal do Sul da Bahia. Um programa que desde sua origem habita este universo único e em construção da interdisciplinaridade no amplo campo das ciências humanas e sociais. Ao acolher professores e estudantes de diversas áreas, o Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade, nascido em 2016 e tendo iniciado suas atividades com as primeiras turmas do Mestrado e do Doutorado em 2017, tem promovido múltiplos encontros entre tradições intelectuais e disciplinares tão distintas, quanto próximas. Ao mesmo tempo, este encontro se deu no território e com o território, fazendo pulsar nos interiores dos sítios, nas comunidades tradicionais, nas ruas e

praças das cidades, nas roças, aldeias, terreiros, matas e praias, as histórias aqui contadas. Estas histórias e as narrativas que as envolvem sempre estão em disputa, fazendo emergir a cada capítulo um tempo/lugar único.

Narrativa acadêmica, resultado de reflexão, trabalho de análise, compilação, entrevistas e muitas, muitas leituras e debates. Narrativa sistematizada, como deve ser, mas com o brilho dos sujeitos que vivem, se apaixonam, criam arte e pensamento, lutam e se constroem no fazer-se de si mesmos e de suas coletividades a cada dia. Há, aqui, uma citação direta à E. P. Thompson. Os trabalhadores que figuraram nas obras do historiador inglês ensinam que as sociedades se fazem no seu existir cotidiano. Ao lado de toda uma geração de intelectuais que trouxeram para a ciência e para a história a produção do trabalho, da arte, das relações entre os indivíduos, sejam públicas ou privadas, destacaram as tessituras das experiências que, aqui se dão aos olhares dos pesquisadores que se encontraram nas salas de aula de um pós-graduação na cidade de Porto Seguro.

E o encontro é intenso, na esteira dos debates da pós-colonialidade encontramos estudos sobre confrontos e violências contemporâneas, sobre a religiosidade e o feminismo negro, sobre a democracia, as instituições, a saúde e a arte. Esta obra foi escrita nos momentos anteriores da explosão da maior crise epidemiológica em cem anos. Dessa forma, os textos carregam em si a esperança de jovens intelectuais em um futuro que ora encontra-se ameaçado e em suspensão.

Mas estes jovens bem compreendem que seu futuro sempre esteve em ameaça, são uma geração construída na forja da expansão das universidades brasileiras para o interior, seu direito à educação foi uma conquista que tem sido travada a cada dia. Nesse sentido, inspirados em Reinhard Koselleck poderíamos afirmar que o PPGES se tem construído como um coletivo singular e sua singularidade está

justamente em ser um *locus* para a construção, produção e difusão do conhecimento científico para a formação de profissionais da região em nível de pós-graduação, para a produção de dissertações e teses nas quais o território e seus cidadãos são os atores principais. Esta obra é um dos resultados das pesquisas que aí se desenvolvem, um exemplo de algumas de nossas preocupações e desejos intelectuais. Que a sua leitura anime outras obras e outros jovens neste caminho plural da in(ter)disciplinaridade.

Janaina Zito Losada

Professora do PPGES/CFCHS
Ilhéus, abril de 2020

APRESENTAÇÃO

A presente coletânea trata do avanço da pesquisa científica na Região do Sul da Bahia no que toca às Ciências Humanas e Sociais, isto é, da emergência de investigações que se assentam em um amplo espectro epistemológico engendradas no contexto do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade da Universidade Federal do Sul da Bahia. Nesse contexto, a presente coletânea se abre para o princípio bakhtiniano da polifonia, na qual entrecruzam-se diferentes vozes, ora consonantes ora dissonantes, como o é na harmonia musical, num fluxo entre tensão e relaxamento. Assim, as diferentes perspectivas postas por cada capítulo exprimem a dinâmica dialógica dos sujeitos e dos conceitos, no fundo, buscando novas narrativas e lugares para compreensão dos problemas do mundo, uma vez que “a posição da qual se narra e se constrói a representação ou se comunica algo deve ser orientada em termos novos em face desse mundo novo, desse mundo de sujeitos investidos de plenos direitos, e não de um mundo de objetos” (BAKHTIN, 2013, p. 06).

Se a preocupação se volta para os sujeitos no mundo, então essa polifonia, como diz Authier-Revuz (1990), dá margem para a heterogeneidade do ser, da palavra, do contraditório das falas e das enunciações. Para tanto, esta coletânea apresenta textos teóricos, ensaios, pesquisas em andamento e importantes intervenções tanto sobre o processo de compreensão das linhas metodológicas tradicionais, quanto nas possibilidades de insurgências e novos arranjos que, por sua vez, precisam ser pensados e produzidos “no limite” epistêmico (HALL, 2013). Sendo assim, busca oportunizar espaços de discussão e interação sobre as problemáticas sociais, políticas, culturais, históricas, administrativas, discursivas e antropológicas nas quais pesquisadores (as), a partir de diversas filiações teóricas,

buscam lançar luz, abrir caminhos e, naquilo que cabe à Ciência, intervir propiciando visões outras que enfrentem as posições hegemônicas dos diferentes campos simbólicos dos quais ela própria é um esteio, não esquecendo-se de que “os conflitos epistemológicos são sempre, inseparavelmente, conflitos políticos” (BOURDIEU, 1983, p. 124).

Os nove capítulos que compõem esta obra formam um conjunto que traduz o esforço coletivo dos (as) discentes e docentes do Programa Estado e Sociedade – PPGES da Universidade Federal do Sul da Bahia em contribuir para o desenvolvimento científico, social e político dos diferentes espaços que o referido programa tem alcançado. É, antes de tudo, uma produção de memória acadêmica num contexto de negacionismo da condição de *outridade* no mundo, tal como sabiamente nos ensina Jacques Lacan ao afirmar do perigo existente quando se quer apagar a capacidade de simbolização do *outro*, esmaecer as identificações e manter-se nas certezas do imaginário, que tendem a preencher os vazios intersubjetivos nos quais poderiam pulular a criatividade, a dúvida e o novo (LACAN, 2003). Cada capítulo vem a ser, dessa maneira, aquele fragmento benjaminiano de uma dada realidade que compõe as múltiplas realidades que convivem na emergência de uma História nunca linear (BENJAMIN, 2013). Para tanto, apresentamos textos que materializam suas diferentes linhas, em que as dimensões do Estado, das instituições, dos processos de governança, das políticas públicas, dos territórios, das identidades, dos patrimônios e dos processos de subjetivação são postas em evidência, bem como os sujeitos que passam a fazer parte da vida do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade - PPGES e que são o sentido maior de suas práticas, propostas e ações.

Intentamos com a presente obra compartilhar os desafios nos quais estamos imersos e pelos quais buscamos compreender a intricada relação entre sociedade e Estado. Nessa perspectiva, o desafio colocado no primeiro capítulo, *O colonialismo da memória*

na *Costa do Descobrimento*, de Álamo Pimentel, questiona a retórica colonialista nas configurações urbanas de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, abrindo espaço para a crítica da produção de memória e dos silenciamentos sobre os lugares de memória na Costa do Descobrimento.

Tendo Porto Seguro como esteio discursivo, lugar de memória e destino turístico, no segundo capítulo, *Do destino imaginado à realidade vivenciada: o papel do turismo na construção do espaço urbano de Porto Seguro*, de Aline Bispo, vigoram reflexões acerca do turismo nessa cidade. Assim, mostra-se, mediante a análise sociológica das questões postas no debate, como a atividade turística tem especializado o espaço porto-segurense como um fenômeno explicável pelo entrecruzamento de diferentes olhares e como um fenômeno social dotado de dimensões políticas, sociais, ambientais e culturais.

O terceiro capítulo, *A devoção a São Benedito e a memória afro-brasileira em Porto Seguro: notas para um novo paradigma interpretativo do patrimônio cultural da “Terra mãe do Brasil”*, de Francisco Cancela, alinhando-se aos capítulos primeiro e segundo, toma a questão do patrimônio histórico-cultural de Porto Seguro para discussão sobre os regimes de memória e o “invisibilizado patrimônio cultural negro local”. Para tanto, refaz o discurso historiográfico e como as narrativas foram construídas para abrigar a cidade no contexto da patrimonialização num processo eivado de silenciamentos e, por tal razão, a perspectiva decolonial é convocada para formulação de um novo paradigma interpretativo.

A discussão de patrimônio, história e memória, sendo pluridimensional, evoca as questões culturais em diferentes temporalidades e tal fator alude aos processos simbólicos no âmbito artístico como palco das tensões e dissonâncias. Sendo assim, saltando para o campo da crítica cultural, o quarto capítulo, *A ordem*

do simbólico e da violência na obra “Cruzando Jesus Cristo com o deus Shiva”, de Fernando Baril, de Bougleux Bomjardim da Silva Carmo, coloca em discussão o fenômeno da censura e execração por parte de alguns segmentos sociais conservadores a que foi submetida em Porto Alegre, em 2017, a Exposição *Queermuseu: Cartografia da diferença na América Latina*. Para tanto, analisa, a partir da Teoria Crítica, Teoria Queer e Pós-Colonial, os jogos simbólicos e semióticos envolvidos na pintura aludida no título ao capítulo, uma das obras que teve maior repercussão negativa frente aos setores que tentaram impedir a continuidade da exposição. A discussão aponta para os diferentes níveis de violência que se desvelam numa obra polifônica e crítica da sociedade contemporânea frente às questões da sexualidade.

Mantendo-se no campo cultural, especificamente a música composta ou cantada por mulheres negras, o quinto capítulo, *Pensamento feminista negro: a música como instrumento de empoderamento, luta e resistência*, de Ceila Sales de Almeida, discute o feminismo negro, seus instrumentos de empoderamento, lutas contra reificação e o papel da música nesse processo interseccional. Desse modo, trata do discurso colonialista e patriarcal e seus efeitos sobre os corpos, discursos e lutas das mulheres na perspectiva do feminismo negro e da música como expressão fundamental e palco das manifestações desse campo político e teórico. Nesses termos, as questões estéticas se mostram embrenhadas pelos atravessamentos políticos e as experiências de opressão vividas pelas mulheres negras como um todo.

Assim como o quinto capítulo coloca a mulher negra no centro da discussão, o sexto capítulo centraliza as mulheres indígenas Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe e Tupinambá. Em *Mulheres indígenas do sul da Bahia: guardiãs da memória de luta e tradições*, de Ivaneide Almeida da Silva, mais uma vez a memória é convocada para dar razão à militância, participação e luta das mulheres de diferentes etnias no

que toca aos territórios em que vivem no Extremo Sul da Bahia. O texto é testemunho de saberes, posições de fala e políticas dos sujeitos ora subalternizados, isto é, o próprio discurso das mulheres, suas produções, suas intervenções é que constituem o foco das reflexões sobre a condição de ser mulher e indígena na contemporaneidade.

Abrir espaço para as narrativas indígenas na pesquisa acadêmica exige, pois, a necessidade de um outro regime de escuta. Nessa perspectiva, o sétimo capítulo, intitulado *Na sociedade do falatório, a escuta como gesto*, de Vera Lúcia da Silva, coloca-se numa proposta de refletir sobre os processos de escuta no campo educacional, entendendo-os como um aspecto mormente negligenciado no chão da escola e nos documentos oficiais. Dessa maneira, toma a escuta das narrativas dos mais velhos numa escola indígena como o espaço configuracional de estímulo para (re) pensar nossas comunidades de escuta. No bojo dessa mudança paradigmática, reflete-se a relação entre os velhos e as crianças indígenas, o espaço do falar, do escutar e do silenciar como dimensões da existência na/da linguagem.

Embora haja uma mudança de perspectiva teórica e temática para o oitavo capítulo, a questão de pensar a institucionalidade dos discursos e os modos de participação social são fios condutores que também estão presentes no texto intitulado *Regras que compõem o desenho institucional dos conselhos gestores e efetividade deliberativa: uma análise da dinâmica de funcionamento do Conselho Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas-BA*, de Betânia do Amaral e Souza e Sandra Adriana Neves Nunes. Abrindo espaço para a discussão institucional no campo da saúde, o oitavo capítulo analisa as relações entre a configuração institucional e sua capacidade de engendrar o princípio participativo dos conselhos de saúde. Sendo assim, problematizam-se questões da gestão pública em saúde, bem como a relação do conselho no bojo do Sistema Único de Saúde e em que medida o desenho interfere no processo de participação social e democratização das decisões na esfera pública.

Processos de participação e decisão são elementos que dependem dos regimes políticos estatuídos socialmente. Dessa forma, a coletânea encerra-se com o nono capítulo discutindo o conceito de democracia, numa espécie de método arqueológico das diferentes linhas filosóficas que ancoram essa questão. Assim, o texto *Democracia sem teleologia*, de Márcio José Silveira Lima, busca explicitar e defender o conceito de democracia sem recorrer a princípios teleológicos que colocariam a democracia em risco em sua necessária substituição e daí os riscos de regimes autoritários que têm emergido como ameaça ao modelo democrático. O texto convida a uma salutar provocação para pensar a democracia em suas (des)continuidades e possibilidades de avanço frente às ameaças contemporâneas.

Como visto, cada capítulo exprime diferentes fragmentos da realidades e vertentes teóricas para refletir e interpretar o mundo e os sujeitos, porém no fio que entrelaça cada abordagem, qual seja a profunda relação entre sociedade e Estado. Trata-se de uma obra que pretende enfrentar essas mesmas realidades com o vigor do pensamento sistematizado, aberto, crítico, tensivo e nunca conclusivo como espera Bakhtin (2013).

Diante disso, não poderia deixar de externar os meus profundos agradecimentos a cada autor (a) que colocou um pedaço de si nesta coletânea, no intuito de contribuir para o desenvolvimento da pesquisa no Extremo Sul da Bahia no campo das Ciências Humanas e Sociais. Pesquisa essa humana, engajada, criativa e de suma importância no momento histórico presente, no qual os discursos de anti-intelectualismo, de rebaixamento das Humanidades, de rupturas institucionais, precarização das universidades públicas e discursos de eugeniação teórica e social disseminam-se orgulhosamente em nossas vizinhanças, instituições, palanques e avenidas. Grato pelo desprendimento em partilhar o fruto do trabalho e pesquisa de cada um (a) dos (as) senhores (as).

É, portanto, com alegria, satisfação pessoal e esperança em mudanças positivas que entrego a presente obra aos (às) nobres leitores (as) convocando-os (as) a participar conosco do entendimento das tensões nas quais estamos imersos, num esforço coletivo pela descoberta, pela necessidade de arriscar-se a novos modos de pensar e agir e no intenso estímulo de valorização da alteridade. Convido-os (as) à (in) satisfação! Boa leitura!

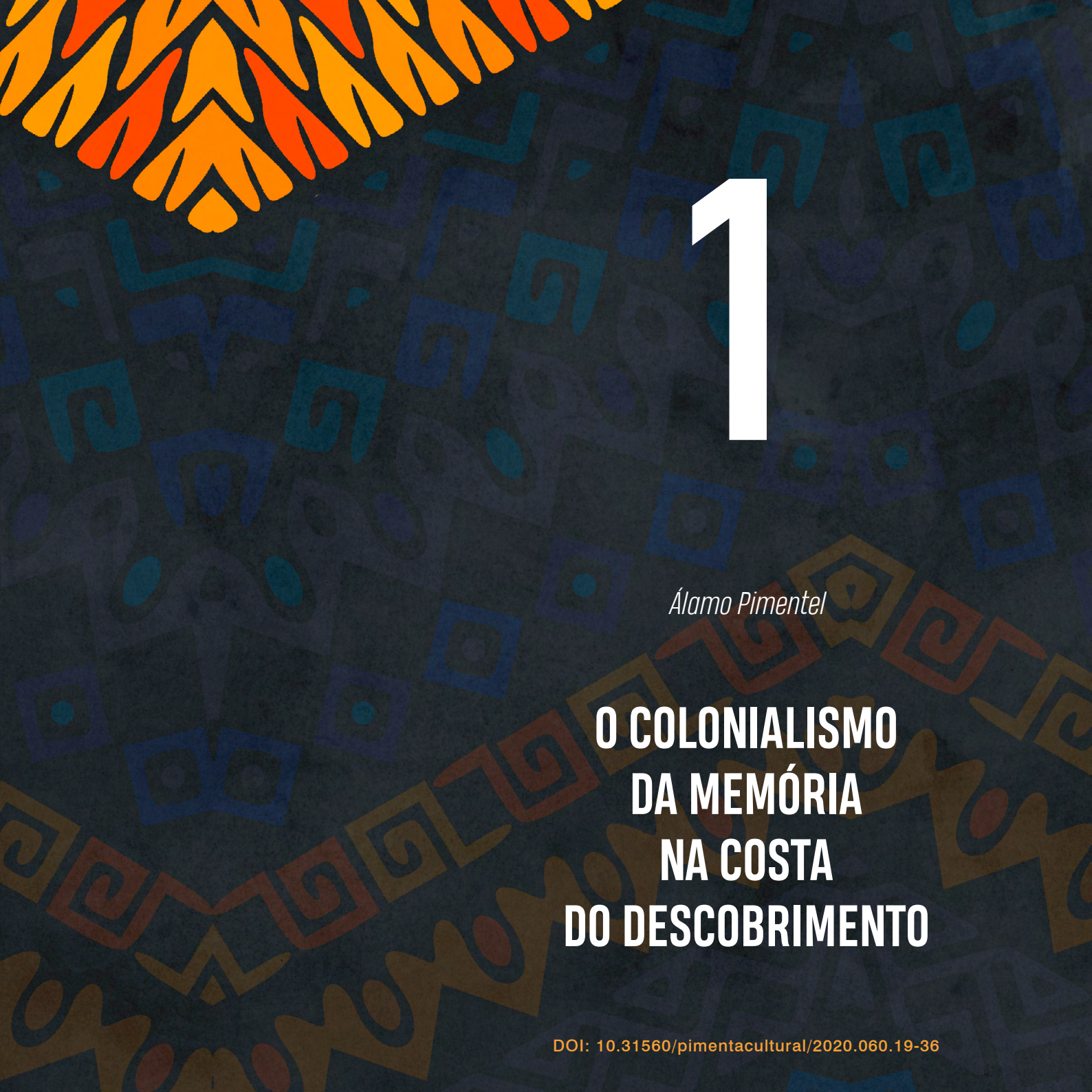
Teixeira de Freitas, abril de 2020.

Bougleux Bomjardim da Silva Carmo

Organizador

REFERÊNCIAS

- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. "Heterogeneidade(s) anunciativa(s)". In *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, n. 19, p.25 a 42, Unicamp, 1990
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1981.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. 2 ed. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BOURDIEU, Pierre (1930). *Pierre Bourdieu: sociologia*. Organizador da Renata Ortiz; tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2 ed. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- LACAN, Jacques. *A Identificação: seminário 1961-1962*. Trad. Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2003.



1

Álamo Pimentel

O COLONIALISMO DA MEMÓRIA NA COSTA DO DESCOBRIMENTO

A persistência de símbolos e narrativas do processo colonial em Porto Seguro, cidade localizada na região sul do estado da Bahia, fixa e sustenta as retóricas do descobrimento do Brasil no tecido urbano local. Gera formas de controle e produção de memórias coletivas marcadas pelas versões hegemônicas da formação colonial brasileira. Monumentos, placas de identificação, decorações de festejos e diferentes instalações urbanas produzem discursos verbais e não verbais que inscrevem na cidade enunciados alusivos à visão eurocêntrica da formação do país.

O monumento dedicado a Pedro Álvares Cabral, no centro da cidade, por exemplo, está localizado na encruzilhada que define entradas e saídas para os mais diferentes eixos da circulação urbana. O nome oficial da praça em que está o monumento é Praça do Descobrimento, contudo, o local é mais conhecido como Trevo do Cabral.

O monumento foi instalado no centro de uma antiga rotatória rodoviária que distribui o trânsito da BR 367 no sentido Porto Seguro/Eunápolis (e vice-versa) e entre as principais ruas e avenidas do centro da cidade. No sentido norte, a rotatória dá prosseguimento à BR 367, rumo aos municípios de Santa Cruz Cabrália e Belmonte. O local é referência obrigatória para todas as pessoas que circulam na cidade de Porto Seguro.

As ruas e avenidas que constituem o entorno do Trevo do Cabral evocam outras tantas referências à “chegada” dos portugueses ao Brasil: Avenida do Descobrimento; Avenida dos Navegantes, Avenida 22 de Abril, Rua Vila de Belmonte (rua que homenageia a vila de origem de Cabral). A imagem do navegador aponta em direção a um outro importante ponto turístico da cidade, a Passarela do Descobrimento, localizada algumas centenas de metros do Trevo. Sob o gesto indicador do monumento, a condução do destino torna-se redundância do termo “descobrimento”.

Ali, nos arredores do Trevo, concentram-se instalações especializadas no atendimento aos turistas, além de serviços essenciais aos moradores locais como o Serviço de Atendimento ao Cidadão (SAC). Hotéis, *shoppings centers*, lojas de departamento e franquias de *fast foods* globalmente conhecidas, agências bancárias, agências laboratoriais e farmácias constituem a rede de comércio e serviços que intensifica a circulação social nas proximidades do trevo. As marcas do imaginário da velha colônia inscrevem-se na toponímia, nos monumentos, nas imagens das cruzes e caravelas que, em larga medida, reivindicam a afirmação do passado colonial no presente globalizado da cidade.

O objetivo deste trabalho é expor as marcas do colonialismo nas configurações urbanas de Porto Seguro. Procuro destacar em perspectiva crítica os seus efeitos no silenciamento de outras memórias, também presentes na formação cultural da cidade. Parto de um estudo de caso observacional (BECKER, 1999) do monumento do Trevo do Cabral orientado pela crítica do colonialismo interno segundo Pablo González Casanova (2002), a dialética da colonização em Alfredo Bosi (2016) e a construção de um contorno antropológico, em Georges Balandier (1997) como estratégia de compreender as formas contemporâneas de dominação cultural que se impõem na composição dos contextos urbanos.

O que este texto procura apresentar, de maneira breve, são leituras críticas dos espaços-tempos educadores que estão distribuídos nos tecidos urbanos a serviço da dominação cultural que impõe no presente, figurações do passado colonial como dispositivos de fixação das memórias coletivas locais.

Em certa medida retomo algumas reflexões produzidas anteriormente com relação ao contexto específico de Porto Seguro¹. Procurei mostrar, a partir de uma experiência realizada com estudantes secundaristas do Complexo Integrado de Educação de Porto Seguro (CIEPS), como os jovens produzem significados para espaços de convívio nos entornos da escola (PIMENTEL, 2019). Para aquele grupo de estudantes, espaços inexistentes nos discursos oficiais do turismo tornam-se relevantes para suas experiências pessoais. A escola, mais que qualquer outro monumento, é a instância que define aprendizagens dos caminhos constitutivos das experiências cidadãs das jovens e dos jovens com a cidade e na cidade.

O que procuro destacar aqui, é uma espécie de contraponto daquilo que se revelou a partir das memórias jovens. Recorro ao Trevo do Cabral para mostrar como as forças que controlam e dominam as políticas locais definem o que se deve aprender e rememorar em determinados espaços-tempos da cidade, sobretudo aqueles que se erguem nas regiões de grande fluxo social. O local escolhido concentra um rico conjunto de equipamentos constitutivos de um cenário em que o presente se revela como palco de um culto do passado para avanço no futuro, sobretudo pelos motores da indústria do turismo, que recorre aos usos da história e das paisagens ambientais como combustível para as formas vigentes de exploração econômica.

1 O meu interesse sobre os processos educacionais emergentes das experiências de convívio com o espaço urbano não é de hoje. O primeiro trabalho publicado a respeito é sobre o contexto educador do Bairro do Pelourinho, em Salvador (PIMENTEL, 2006), posteriormente publiquei um livro dedicado às aprendizagens do cotidiano urbano como usuário de transportes em Maceió, capital alagoana (PIMENTEL, 2016) e mais recentemente foi publicado um trabalho sobre uma experiência de extensão universitária realizada na Estação da Lapa, em Salvador (PIMENTEL, 2019), este último certamente é o mais denso na análise dos processos de aprendizagens constituídos e constitutivos das experiências na cidade e com a cidade.

CENÁRIOS DO PRESENTE, FIGURAS DO PASSADO, PROMESSAS DO PARAÍSO

O Trevo do Cabral foi inaugurado no dia 22 de abril do ano de 1995. Descobri essa informação na minha primeira visita ao local com o objetivo de observar mais de perto o monumento. Estava no início da tarde dia 01 de fevereiro do ano de 2018. O trânsito de cidadãos e turistas no local era muito intenso por conta das férias de verão.

Eu levava comigo um pequeno caderno de notas, caneta e telefone celular para fazer os primeiros registros fotográficos que, mais tarde, ofereceram imagens para a elaboração das memórias daquele dia. Enquanto eu me dirigia para o Trevo do Cabral, no sentido centro/orla norte, dei-me conta de que o monumento ocupava imponentemente o meu campo de visão. O meu interesse àquele momento era coletar o maior número de informações disponíveis no local sem interferir muito nas dinâmicas sociais locais².

A praça em que foi fixada a estátua tem um formato circular com uma cruz de malta inscrita no centro. A cruz esquadrinha o círculo. No meio da cruz, sob uma base de granito, repousa a estátua de Pedro Álvares Cabral em bronze. O calçamento de pedras brancas (também conhecidas como pedras portuguesas) possui inúmeras cruces de malta feitas de pedras vermelhas em contraste com o alvo pavimento. As paredes de proteção dos canteiros também possuem cruces pintadas em vermelho.

A extremidade da praça voltada para a ladeira que dá acesso à estação rodoviária e à BR 367, rumo ao município de Eunápolis, contém um painel com o nome da cidade e a imitação de uma caneta bico de

2 Eu estava a praticar a máxima de que “o observador se coloca na vida da comunidade de modo a poder ver, ao longo de um certo período de tempo, o que as pessoas normalmente fazem enquanto realizam seu conjunto diário de atividades” (BECKER, 1999, p.120)

pena (alusiva à caneta utilizada por Pero Vaz de Caminha para escrita da primeira carta produzida nos idos de 1500). À direita daquela ladeira vemos o Fortim Santa Cruz, numa área de aclive que dá acesso à parte alta da cidade. Aos fundos do Trevo avistamos a Praça das Pitangueiras, ali, além das cruzes espalhadas no pavimento, um cruzeiro erguido no centro da praça reproduz o cenário também marcado pela imposição da religiosidade dos colonizadores. A imagem de Cabral se projeta desde o centro de um conjunto de equipamentos, imagens e símbolos entrecortados por ruas, avenidas, ladeiras, prédios comerciais e uma ampla vista para o mar.

Erguida no centro da praça, a estátua de Cabral aponta para o centro da cidade. O gesto indicativo de liderança se destaca. A base de granito produz um efeito ampliador da estatura do monumento. Ali encontrei a primeira placa com as informações que eu procurava. É uma placa de inauguração em que consta o agradecimento da prefeitura às empresas que contribuíram com a obra: Outeiro das Brisas, Expresso Brasileiro, Rio-Sul, Solar do Imperador, *Paradise Resort*, Goes Cohabita. As empresas mencionadas atuam na exploração do mercado imobiliário, no setor de transportes, no setor hoteleiro e na construção civil. Um pouco abaixo da lista de empresas consta a assinatura do prefeito da época: João Carlos Mattos de Paula, mais conhecido como João da Sunga. Encontra-se ainda naquela placa a data de inauguração da praça, mencionada anteriormente.

No canteiro situado à esquerda do monumento, outra placa apresenta informações quanto à empresa que construiu a praça e quanto ao escritório de arquitetura que desenvolveu o projeto. Diz a placa: execução Construtora Outeiro, projeto Santana e Vereza arquitetos associados. Enquanto eu procurava informações que me situassem historicamente no local, turistas aproximavam-se para fazer *selfies* ao lado do monumento. Aquela cena se repetiu várias vezes

com algumas alternâncias entre a estátua de Pedro Álvares Cabral e a placa indicativa de Porto Seguro, com a pena de Pero Vaz de Caminha.

Visto sob uma perspectiva de conjunção de temporalidades muito distintas, o Trevo do Cabral me oferecia um cenário que, com o avançar das minhas buscas, iria revelar a construção de um palco em que as diferentes forças políticas e econômicas locais inscreviam nos espaços públicos objetos de dominação cultural do tempo e do espaço urbanos.

O ano de inauguração da praça é o alvorecer do último quinquênio que antecede às comemorações do quinto centenário da presença colonizadora dos portugueses no Brasil. O prefeito da época, conhecido pela sua predileção no uso da sunga em lugar de calças compridas e mangas de camisas, era um conhecido empresário do setor hoteleiro. Aquele período fora marcado por investimentos públicos do PRODETUR-NE (Programa de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste)³ na expansão do setor hoteleiro, na ampliação do aeroporto da cidade e, nas disputas de projetos monumentais⁴ para os festejos dos “500 anos do Descobrimento”.

O monumento e seus arredores são exemplares dos usos do poder para a colonização das memórias coletivas. Sobretudo quando consideramos que tanto a estátua do navegador, quanto os demais símbolos dos arredores, produzem a emergência da condição colonial inscrita nos “modos ou estilos de viver e sobreviver” (BOSI, 2016, p.26) das elites econômicas e políticas que conduziam as obras de

3 Segundo Ivan Valadares Coelho (2009, p.31), “ Entre os anos de 1991 e 1998 foram investidos em Porto Seguro US\$ 101, 39 milhões de recursos públicos em infraestrutura, dos quais US\$ 89, 81 milhões foram realizadas com recursos do PRODETUR/NE I e US\$ 17, 58 milhões com recursos advindos de outras fontes captadas e executadas pelo governo do estado”.

4 É dessa época que um grupo de intelectuais e empresários brasileiros esboça a criação do Museu Aberto do Descobrimento (MADE), um projeto monumental formulado pela Fundação Quadrilátero do Descobrimento, instituição criada especificamente para a concepção e implantação do MADE.

reconfiguração do espaço urbano às vésperas do quinto centenário da dominação portuguesa no Brasil. Ainda segundo Alfredo Bosi, “a ação colonizadora reinstaura e dialetiza as três ordens: do cultivo, do culto e da cultura” (BOSI, 2016, p.19). Nessa perspectiva, o conjunto patrimonial no qual se encontra a Praça do Descobrimento constitui um mosaico de símbolos que projetam no presente o cultivo e o culto de um vasto conjunto de eventos, discursos, imagens e valores impregnados das visões eurocêntricas do “descobrimento” do Brasil.

Os primeiros exercícios de contorno do Trevo do Cabral uma vez contextualizados, revelavam os diferentes usos da política no ordenamento dos fluxos urbanos articulados à difusão de símbolos e slogans do “descobrimento” no caminho. Os cenários erguidos nos revelam que “a política é geradora de efeitos de ordem e de segurança; deve impor-se não pela coerção ou explicação da sua conduta, mas através do espetacular, das imagens capazes de reforçar a adesão e de colocar as pessoas em movimento”. (BALANDIER, 1997, p.15) seguindo este raciocínio, suponho que desde a sua inauguração até os dias mais recentes, o Trevo do Cabral serve de cenário para um jogo de encenações que dirige o regime “teatrocrático”, para usar um termo do antropólogo francês, em que as forças que dominam poderes públicos e privados locais recorrem a remissões do passado colonial e, simultaneamente, promovem rituais cotidianos de novas descobertas do paraíso.

Vejamos um exemplo. No ano de 1999 foi lançado um catálogo promocional alusivo às comemorações do quinto centenário do “descobrimento”. Intitulado: Porto Seguro, 500 anos de Brasil, o “livreto” expõe uma série de imagens que combinam elementos das paisagens ambientais e históricas. No texto de apresentação do material (Fotografia I) três imagens se destacam: a mencionada estátua de Pedro Álvares Cabral, a igreja de São Benedito e a pedra

do Marco da Posse (tanto a igreja quanto a pedra estão localizados na parte alta da cidade).

Imagem 01: Fotografia da Estação-Primeira do Brasil



Fonte: Júlio César Chaves (Acervo pessoal)

As imagens estão dispostas nos entremeios de um texto introdutório que combina a narrativa do “descobrimento” com o convite às descobertas que os visitantes de Porto Seguro podem fazer. A conexão de sentidos entre o culto ao passado e a projeção do futuro como promessa de uma aventura no paraíso é evidente. Uma das passagens do texto editado bem abaixo do braço indicador de Cabral diz o seguinte:

Quando nossos olhos navegam o azul límpido das águas da região de Porto Seguro, somos nós, novamente os descobridores...O visitante que chega a Porto Seguro e anda pelos seus arredores também se sente um desbravador nato. A região faz dos nossos olhos naus incansáveis, de uma aventura

que nunca termina. E mais importante: ao lado de cidades com infraestrutura turística invejável, o visitante consegue recuperar o frescor das primeiras descobertas (PUORRO, 1999, p.04).

O convite líteroimagético associa a incursão às versões hegemônicas do “descobrimento” à fantasia das novas descobertas, por um lado isso nos remete ao fato de que “o poder fala em algum lugar” (BALANDIER, 1997, p. 101), por outro lado essa linguagem carrega as marcas dos fenômenos que as preenchem de sentidos (BOSI, 2016). Logo após a sua inauguração a estátua de Pedro Álvares Cabral passou a circular em diferentes suportes além daquele que a mantém fixa, exposta aos olhos das pessoas que entram e saem de Porto Seguro. O exemplo do uso no catálogo comemorativo dos 500 anos do Brasil é apenas um entre muitos outros.

Penso que o conjunto de condições que tornou possível a edificação do Trevo do Cabral no centro de Porto Seguro como característica de uma situação de colonialismo interno, conforme nos sugere Pablo González Casanova (2002):

A noção de ‘colonialismo interno’ só pode surgir através do grande movimento de independência das antigas colônias. A experiência da independência provoca, regularmente, o aparecimento de novas noções sobre a própria independência e sobre o desenvolvimento. Com a independência política, aparece lentamente a noção de uma independência integral e de um neocolonialismo; com a criação do Estado-nação, começa a surgir em primeiro plano a necessidade de técnicos, profissionais, empresários e de capitais, que são o motor do desenvolvimento. Com o desaparecimento direto do domínio dos nativos pelo estrangeiro, aparece a noção do domínio e da exploração dos nativos pelos próprios nativos (CASANOVA, 2002, p.83).

O conjunto de notas colhidas a partir das minhas primeiras observações do monumento me revelaram o engenho do colonialismo interno conforme o diagnóstico de Casanova. O monumento do Trevo fixa formas de dominação das elites nativas sobre a população local.

Face à expansão da indústria do turismo como motor do desenvolvimento local, agentes econômicos, políticos e intelectuais passam a articular fragmentos do passado colonial aos cenários ambientais, com o acréscimo de equipamentos comuns às cenas urbanas globais, tais como *shoppings centers* e *fast foods*. O que se coloca em curso é a reivindicação do passado colonial como condição de identificação da cidade no presente. Em outras palavras, recorre-se às retóricas do descobrimento como recurso de essencialização identitária da cidade, forma de violência produzida pela parcela dos intelectuais a serviço da persistência do *ethos* colonial, conforme nos lembra Frantz Fanon (1979).

Qual foi o conceito que definiu a composição do projeto arquitetônico do Trevo do Cabral? Formulei essa pergunta logo após os primeiros lances de olhares daquele exercício inicial de observações. A indicação do escritório de arquitetura em uma das placas da praça me fez compor um roteiro de outras explorações, à procura dos arquitetos que projetaram o local. Pensei que por meio deles alcançaria mais elementos que ampliassem a minha visão sobre a presença de Pedro Álvares Cabral ali, naquela encruzilhada de temporalidades.

SOBRE LUGARES VAZIOS, PEDESTAIS E LUGARES DE EXALTAÇÃO

Chegar ao escritório de arquitetura que elaborou o projeto do Trevo do Cabral custou-me algumas semanas. Daquela visita do início do mês de fevereiro de 2018 eu levava apenas parte do nome dos responsáveis. Levantei informações em sites de buscas, encontrei dois endereços distintos para o mesmo escritório: um no centro da parte alta da cidade de Porto Seguro, outro à rua do Mangue.

Fui pessoalmente aos dois endereços no dia 09 de fevereiro, uma semana após meu primeiro exercício de observação. Comecei a peregrinação pela cidade alta, o número 51 da Rua Antônio Ricaldi, já não atendia mais como escritório de arquitetura, ali funcionava uma pequena loja de conveniências cuja funcionária nunca tinha ouvido falar em Santana e Vereza arquitetos associados.

Enquanto me deslocava a caminho do segundo endereço, ainda na Antônio Ricaldi, dei-me conta de que poderia obter alguma informação consistente sobre o tal escritório de arquitetura no escritório de paisagismo que fica localizado logo à entrada da região em que eu estava. Fazer caminhos de pesquisa nos leva sempre a pensar em termos relacionais para chegarmos às pessoas e aos fatos. Imaginei que o escritório de arquitetos que funcionara ali, anos atrás, poderia manter algum tipo de contato comercial com a Flora. Eu não estava enganado. As funcionárias que me receberam mantinham em seus arquivos os endereços eletrônicos dos arquitetos e a indicação do número 198 da rua Marechal Deodoro da Fonseca, mais conhecida como Rua do Mangue. Agradei a gentileza e me dirigi ao endereço recomendado.

Ao chegar à casa da Rua do Mangue, deparei-me com a habitação em reformas. Consultei um dos pedreiros sobre a existência de um escritório de arquitetura nas redondezas. Ele me conduziu até o meio da rua e apontou para a casa verde da esquina, segundo aquele homem, ali estava em novo endereço o escritório de arquitetos que anteriormente atendia no número 198. Segui rumo ao local indicado. Encontrei, finalmente, Marco Santana, um dos sócios do antigo escritório e arquiteto responsável pelo projeto do Trevo do Cabral.

Apresentei-me formalmente, fiz um breve relato sobre o meu interesse em saber mais sobre o projeto arquitetônico da praça para aprofundar os meus estudos sobre o patrimônio urbano local. O arquiteto se colocou à disposição para conversar comigo.

Logo na nossa primeira conversa Marco Santana disse-me que é originário do estado de Minas Gerais, estudou arquitetura no Rio de Janeiro e morava em Porto Seguro há 33 anos. Na década de criação do projeto da Praça do Descobrimento ele e o sócio trabalharam em vários projetos para a rede hoteleira local. A relação com o então prefeito da época era pontual. Segundo o arquiteto, o governante local sempre chegava ao seu escritório com a demanda de criar um pedestal para ocupar um lugar vazio da cidade com uma praça. Aquela afirmação se repetiu quando realizamos uma segunda conversa gravada. Antes de concluir o nosso primeiro contato pedi permissão para agendarmos uma nova entrevista. Ele teria mais tempo para pensar sobre o tema, assim como eu poderia me organizar melhor para registrar as suas informações.

Foi no dia 12 de março que conseguimos conversar novamente, fizemos várias tentativas durante aqueles dias sem muito sucesso, dado o desencontro entre nossas agendas de trabalho. Fui recebido por Marco Santana em seu novo escritório, agora nas proximidades da Passarela do Descobrimento. Minha primeira pergunta foi sobre o conceito original da Praça do Descobrimento, ao que o arquiteto respondeu:

Ali não tinha nada. Era uma depressão, uma rotatória da BR 367. O então prefeito João Carlos tinha encomendado aquela estátua e chegou ao nosso escritório pedindo um pedestal. Ele queria um pedestal para colocar a estátua. Aí nós sugerimos aquele local. Ficava logo na entrada da cidade e destacava bem a imagem. Então a partir dali começamos a imaginar a composição do espaço, daí veio a ideia da cruz. Quando se olha a estátua de cima vê-se uma cruz de malta. Como ali era uma depressão nós optamos por fazer uma coisa mais elevada para que tivesse boa visão de quem chegava, destacando a estátua em si (MARCO SANTANA, 2018).

Da parte do prefeito o anúncio da existência de uma estátua e a necessidade de um pedestal para fixá-la. Da parte do arquiteto a

sugestão de ocupação de um vazio numa área de alta visibilidade e a inclusão da cruz de malta na composição do equipamento urbano. Entre o anúncio e a criação do cenário para a fixação do monumento emerge um campo imaginário comum no qual os símbolos da presença dos portugueses no Brasil convergem nas primeiras elaborações do projeto que uma vez concluído fora inaugurado em 22 de abril de 1995.

A obra inicial teve que ser alterada, anos depois, por conta da necessidade de drenagem no local em que a estátua está localizada. Segundo o arquiteto, além da cruz de malta que constitui a base de sustentação do pedestal, havia uma fonte luminosa que foi aterrada, um artista plástico da região teria feito painéis em alto relevo que contava a “história do descobrimento”. O aterro foi feito depois que o monumento começou a balançar, foi a forma encontrada para garantir mais segurança ao local. Demonstrei interesse em saber se a encomenda do projeto, por parte da prefeitura, estava relacionada às comemorações dos 500 anos da presença colonizadora dos portugueses no Brasil. O arquiteto disse-me o seguinte:

Não tinha nada a ver com as comemorações dos 500 anos. Era um desejo do prefeito. Ele gostava muito de criar monumentos. Ele fez ali na Praça Inaiá. Na chegada da Getúlio Vargas, ainda na 22 de abril, ali eu acho que tinha uma estátua. Depois acho que tem uma de Pero Campos Tourinho, na cidade histórica. Tinha outra que ele fez lá no Campinho. Ele vivia encomendando pedestais. Chegava com um busto ou uma imagem e pedia um pedestal. Dizia: ‘olha eu quero um pedestal para essa imagem’. Essa daqui, como era uma coisa maior, ele queria que chamasse mais a atenção e escolheu aquele lugar (MARCO SANTANA, 1999).

Segundo o arquiteto, a elaboração do projeto da Praça do Descobrimento não partiu de uma iniciativa planejada de composição daquele espaço, criando interfaces com o Fortim e a Praça das Pitangueiras. Da mesma forma não havia o interesse em compor o cenário local para a realização do quinto centenário

do “nascimento” do Brasil. O que definia as demandas do prefeito era erguer pedestais para os bustos e estátuas que encomendava, ocupando assim os espaços vazios da cidade com obras que marcariam o período da sua gestão.

Quanto às escolhas que definiram o pedestal de Pedro Álvares Cabral, além da ampla visibilidade, o monumento opera como um grande ordenador de fluxos, marca a visão de quem se aproxima para tirar *selfies*, mas também de quem passa a pé ou em qualquer tipo de transportes. A estátua domina a cena, enquanto o nome da Praça exalta o “descobrimento”. Importante lembrar que na esteira dos processos colonizadores, o uso do termo descobrimento serve tanto para enunciar feitos quanto silenciar fatos. A escolha da palavra emite tanto quanto omite mensagens, a ênfase no termo “descobrimento” serve à naturalização dos lugares de superioridade dos colonizadores sobre os colonizados.

Ainda que a prospecção do projeto não estivesse imediatamente vinculada à celebração dos “500 anos”, a concepção de pedestais para a composição de lugares públicos no tecido urbano da cidade fala de uma visão que investe e prioriza da exaltação do passado colonial, apela à fixação das imagens que evocam as visões dos colonizadores sobre os colonizados locais. Aquela iniciativa pôs em curso, nos anos posteriores, uma série de instalações de estátuas de Pedro Álvares Cabral ao longo da BR 367 no trecho que liga Porto Seguro ao município de Santa Cruz Cabralia, são aproximadamente oito ao longo da rodovia. Todas elas relacionadas a estabelecimentos hoteleiros ou barracas de praia que exploram o turismo local, uma revelação quantitativa dos usos de palavras e imagens que promovem o comércio da história e das promessas do paraíso no “berço de origem” do Brasil.

DA CELEBRAÇÃO À CONTESTAÇÃO DAS MEMÓRIAS COLONIAIS

Tentei expor até aqui uma leitura crítica dos usos de recursos materiais e imateriais que constituem certas representações do passado colonial no presente dos espaços-tempos urbanos de Porto Seguro. Concentrei-me no caso do Trevo do Cabral, dadas as limitações deste capítulo. Do ponto de vista social, destaquei como as elites políticas, econômicas e intelectuais recorrem a certos momentos do passado para manter no presente a produção de colonialismos da memória, sobretudo no que diz respeito à representação da superioridade sociocultural de colonizadores sobre colonizados.

O cenário composto para exaltar a figura de Pedro Álvares Cabral, garantindo-lhe grande visibilidade e facilidade de acesso tanto para quem habita, quanto para quem visita Porto Seguro, pode ser visto também como uma encruzilhada de temporalidades em que os teatros do poder evocam formas ancestrais de dominação para naturalizá-las no corpo e na identidade cultural da cidade. No entanto, seria um reducionismo desmedido considerar que o monumento sob análise serve apenas à fixação de símbolos, palavras e imagens alusivos às versões hegemônicas da colonização do Brasil. Ali também a sociedade pratica contestações, cria formas irreverentes de trato com o passado colonial.

No 22 de abril de 2000 o local foi palco de um acontecimento que gerou o confronto entre policiais e manifestantes que protestavam contra as comemorações dos 500 anos da presença colonizadora dos portugueses no Brasil. Autoridades nacionais e internacionais celebravam o acontecimento dos “500 anos” enquanto movimentos sociais eram reprimidos violentamente nas contestações contra aquelas celebrações. Episódio que marcou tristemente a data pelo

uso repressivo das forças do Estado no silenciamento de indígenas, quilombolas, representantes do MST e movimentos estudantis que ali estavam para lembrar os genocídios, segregações, invasões e expropriações de terras que ocorreram a partir das ações colonizadoras pretéritas. A esse respeito a obra de América Lúcia Silva César (2011) não nos deixa dúvidas sobre a potência dos protestos que tiveram vez e vozes naquele 22 de abril.

Ano após ano o Trevo do Cabral também se torna lugar de referência para a concentração de movimentos sociais, em suas marchas de protestos. A produção de memórias coletivas não se faz de maneira linear, tampouco segundo regimes de pensamento único, pelo contrário, os diferentes grupos sociais que coabitam a cidade realizam diferentes apropriações dos seus espaços-tempos educadores. Vale lembrar aqui a velha lição de que “a memória de uma sociedade se estende até onde pode - quer dizer, até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe” (HALBWACHS, 2006, p.105). O monumento que pode ser concebido como um dispositivo de fixação de memórias coloniais, como defini no início do texto, também cumpre o papel de gerador de visões críticas do colonialismo. As suas remissões ao ano de 1500 assim como a abundância simbólica que marcam suas configurações espaciais estão ali a serviço de celebrações e contestações presentes nos conflitos locais. Tentei até aqui ressaltar a importância educadora desse espaço-tempo que faz avançar no século XXI as visões do passado colonial, com as suas contradições e ambivalências.

REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges. *O Contorno: poder e modernidade*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997.

BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: HUCITEC, 1999.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

CASANOVA, Pablo González. *Exploração, Colonialismo e Luta pela Democracia na América Latina*. Petrópolis (RJ): Vozes: Rio de Janeiro : LPP : Buenos Aires : CLACSO, 2002.

CÉSAR, América Lúcia Silva. *Lições de Abril*: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha. Salvador: EDUFBA, 2011.

COELHO, Ivan Valadares. *Análise das Consequências do Crescimento do Turismo no Município de Porto Seguro a partir da Década de 90 sob o Ponto de Vista do Desenvolvimento Sustentável*. 2009. 51f. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Economia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Centauro, 2006.

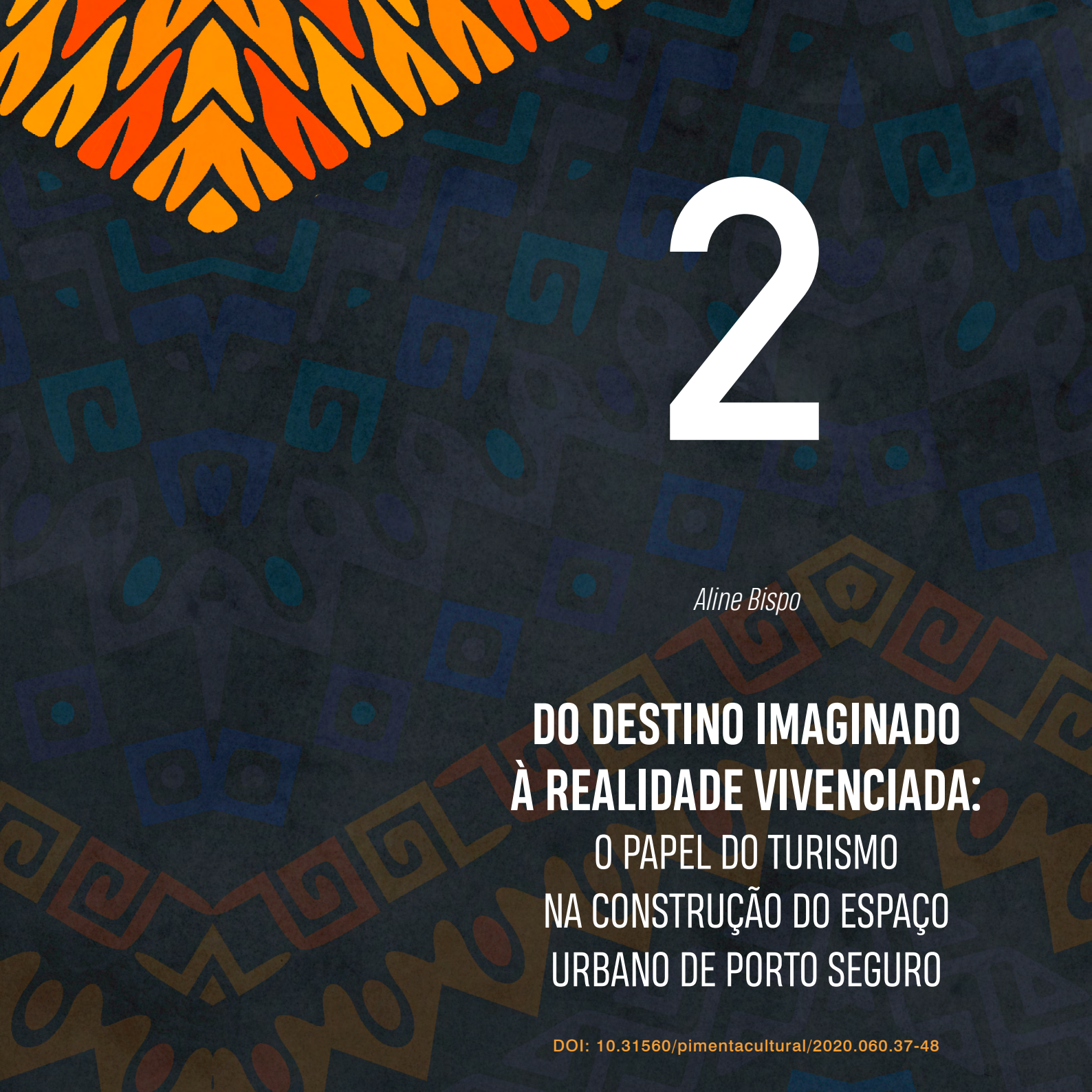
PIMENTEL, Álamo. *Atravessando o Inferno*: aprendizagem e alteridade na extensão universitária. Curitiba: APPRIS Livraria e Editora LTDA ME., 2016.

PIMENTEL, Álamo. Convívio Escolar, Memórias Juvenis e Culturas Urbanas. In: CHIANCA, Luciana; TOSCANO, Geovânia da Silva (Orgs). *Nas Trilhas da Memória*: cinema, escola e cotidiano. João Pessoa (PB): Editora UFPB, 2019.

PIMENTEL, Álamo. Da Diáspora Cultural à Busca de Sentido para a Contemporaneidade Educadora do Pelourinho. In: GOTTSCHAL, Carlota; SANTANA, Mariely Cabral de (Orgs). *Centro da Cultura de Salvador*. Salvador: EDUFBA: SEI, 2006.

PIMENTEL, Álamo. *Saberes em Trânsito*: etnografia, literatura, educação e mobilidade urbana. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PUORRO, Ivete. *Porto Seguro, 500 anos de Brasil*. São Paulo: PANCROM, 1999.



2

Aline Bispo

**DO DESTINO IMAGINADO
À REALIDADE VIVENCIADA:
O PAPEL DO TURISMO
NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO
URBANO DE PORTO SEGURO**

O presente trabalho se constitui em um recorte da pesquisa intitulada “Dimensões da prática do turismo na cidade de Porto Seguro e os reflexos na vida da população residente”. Tal estudo buscou estabelecer uma abordagem sociológica da atividade turística considerando elementos que vão para além da questão econômica, de modo a incitar reflexões acerca do turismo também como um fenômeno social dotado de dimensões políticas, sociais, ambientais e culturais, a partir da análise de como o turismo enquanto propulsor do desenvolvimento urbano em Porto Seguro se constituiu um elemento chave para formação do território. Diante de tal contexto, esta pesquisa objetivou analisar de que forma a prática da atividade turística em Porto Seguro contribuiu para as transformações que culminaram na atual configuração da cidade, seja em termos econômicos, sociais, culturais e urbanísticos, privilegiando a visão da população local que tanto participou, como, também, vivencia os desdobramentos dessas mudanças em seu cotidiano.

A priori, é preciso considerar que o turismo pressupõe a existência de contingentes de pessoas que se deslocam para fora de seu local habitual de residência por um determinado período de tempo, com sua carga de expectativas advindas das mais diversas fontes, e pelos mais variados motivos. O fenômeno do turismo perpassa pelo entendimento das relações que se estabelecem entre os sujeitos e das experiências que surgem fruto dessas interações, uma vez que a atividade turística não se limita a hospedar o turista e gerar novos empregos, mas, se configura como uma atividade capaz de evidenciar dinâmicas sociais existentes frutos de processos históricos e colocar em movimento novos processos de inter-relações envolvendo os residentes. Ademais, dados os tipos de relações que se desenvolvem em função dessa atividade e a multiplicidade de planos que tais relacionamentos se dão, torna-se fundamental o desenvolvimento de pesquisas para estudar tanto o comportamento desses sujeitos, quanto o funcionamento dessa associação temporária entre visitante e visitado.

Numa tentativa de “desmistificar” certos discursos no que se refere aos desdobramentos das relações de hospitalidade, faz-se necessário compreender os efeitos da atividade turística no modo de vida da população residente, bem como as influências no processo de produção e consumo do espaço urbano na cidade de Porto Seguro. Com efeito, o conhecimento das atitudes e percepções dos residentes sobre os efeitos do turismo nas suas comunidades é da maior importância para gestão dos lugares, seja enquanto destinos turísticos ou enquanto locais de residência. Uma vez que a população residente situa-se, de forma mais ou menos ativa, como ator participante indissociável num cenário composto como é o destino turístico, o conhecimento profundo da relação entre os residentes e o sistema turístico instalado, ou que se projeta instalar numa região, permite a compreensão como a comunidade local percebe o espaço turístico urbano em que está inserido verificando em que medida o desenvolvimento da atividade turística também é compartilhado e desejado pela comunidade.

O turismo possui certamente inúmeras maneiras e modos de influenciar a produção do espaço. De acordo com Cruz (2001), o turismo é um importante fator que, tomado isoladamente ou em conjunto com as demais parcelas que compõem o espaço geográfico, produz um território bem delimitado, visível e com características muito próprias, frutos do crescimento que essa atividade vem tendo nas últimas décadas. Ainda segundo a autora (2001, p.12), “a intensificação do uso turístico de dada porção do espaço geográfico leva a introdução, multiplicação e, em geral, concentração espacial de objetos cuja função é dada pelo desenvolvimento da atividade”. Nas palavras de Luchiari (1998, p. 17), “algumas cidades chegam a redefinir toda sua vida econômica em função do desenvolvimento turístico, reorganizando-se para produzir paisagens atrativas para o consumo e para o lazer”.

A intensidade e a velocidade das transformações sócio espaciais recentes ocorridas em Porto Seguro, por si só, tornam a

cidade um instigante tema de investigação sócio antropológica e diversas são as possibilidades de análise dessa realidade (MURICY, 2001). O destaque é dado para as grandes modificações que ocorrem no espaço urbano pelo e para o turismo, uma vez que essa atividade tem mostrado ser bastante eficaz na transformação das cidades, dos litorais, dos parques naturais, etc, em locais muito parecidos entre si, ou, pelo menos, com uma série de elementos ligados à infraestrutura (aeroportos, hotéis, discotecas, bares, restaurantes, obeliscos, casario, festas), que mostram certa conectividade entre si, tal como aborda Cruz (2001, p. 25):

Cidades podem ser incorporadas, espontaneamente, ao circuito das localidades turísticas, devido à sua valorização (cultural) pela atividade ou, então, induzir o desenvolvimento do turismo, por meio de políticas e do planejamento, caso essa incorporação espontânea não ocorra, direcionando os equipamentos urbanos já construídos e aqueles a construir, em função de uma urbanização para o turismo. (CRUZ, 2001, p. 25)

O turismo implica rearranjos espaciais, adaptação de elementos e reconfiguração da paisagem, por meio da revitalização de prédios e casarões, do desenvolvimento de atividades culturais, melhorias na infraestrutura urbana e de serviços, e da formatação de roteiros e atrações. Considerando-se que o turismo abrange uma série de elementos necessários para o atendimento das necessidades de consumo dos visitantes – atrativos, facilidades de acesso, equipamentos e serviços, ao apropriar-se do espaço urbano –, a atividade turística torna-se um dos principais agentes intervenientes da dinâmica das relações sociais estabelecidas, engendrando um processo dialético de produção de novas territorialidades. Nessa produção espacial, faz-se necessário considerar a luta dos diferentes atores locais, os incluídos e os excluídos; os nativos usuários do espaço litorâneo que tentam defender suas propriedades, ou bens de usos, contrapondo-se aos interesses dos empresários, dos agentes imobiliários e do próprio

Estado, estes que se interessam pelo valor de troca do espaço, pois o transformaram em mercadoria. (CORIOLANO, 2006).

A relação entre o turismo e o espaço urbano gera um processo denominado turistificação que, de forma simplificada, pode ser entendido como o processo de transformação de uma área específica da cidade em função do turismo, seja para o turismo ou pelo turismo. Os espaços em turistificação representam uma interferência na linha histórica descrita pelas áreas de intervenção, criando ambientes que são comercialmente propícios para a prática do turismo, mas nem sempre coerentes com o contexto em que se inserem, podendo decorrer a segregação espacial de turistas e moradores e a elevação de preços de produtos, serviços e bens imóveis, o que pode prejudicar a população residente enquanto beneficia os empreendedores turísticos (MURTA, 2008).

O território turístico se formará através de uma prática social e uma rede de interesses e exercício de poder que envolvem os fatores sociais, políticos e econômicos dos atores envolvidos como empresários, políticos, população local, que almejam o desenvolvimento local/ regional com a inserção do turismo. Rodrigues (2006, p. 306) se refere ao “território turístico, como um espaço dominado e ou/ apropriado que assume um sentido multiescalar e multidimensional que só pode ser devidamente apreendido numa concepção maior de multiterritorialidade”. Ao analisar o território turístico, Castro (2006) diz que:

Enfim o turismo constrói novos territórios e territorialidades ao promover inovações relacionadas à infraestrutura energética, transportes e comunicações, saneamento básico, expansão imobiliária com valorização do solo urbano; ao afetar valores, costumes e cultura da comunidade local, resultando uma série de efeitos favoráveis e desfavoráveis ao inscrever uma nova racionalidade espacial, numa conexão sistêmica entre o local e o global. (CASTRO, 2006, p. 42)

A partir da noção de territórios produzidos pelo e para o turismo, Knafou (1996) apresenta uma interessante contribuição no estudo das relações entre turismo e espaço geográfico. Segundo o autor, os territórios turísticos, ou seja, territórios construídos exclusivamente para a ocorrência da prática turística, são todas aquelas cidades que foram planejadas e criadas tendo o turismo como sua principal fonte de produção de renda. Seja qual for sua atratividade, o turismo é a base da vida da cidade ou da região. Nessa possibilidade, inserem-se até alguns países como algumas ilhas do Caribe que têm no turismo sua maior e única fonte de renda. Destacam-se, também, grandes locais privados onde o turismo comanda uma série de atividades no entorno desses empreendimentos. Como exemplos, incluem-se os parques temáticos e os mega resorts. (SILVA, 2012)

Knafou (1996) destaca ainda a existência de três tipos distintos de situações em que o turismo se relaciona com a cidade. Assim, o turismo pode acontecer junto com o desenvolvimento do espaço urbano, anterior à sua existência, ou posterior. Na verdade, o urbano antecede o aparecimento do turismo, sendo, pois, a situação mais típica desta relação. Ou seja, as cidades já existiam antes mesmo do turismo se apropriar de seu espaço urbano. Isso se deve ao fato que a urbanização é muito anterior ao fenômeno do turismo como o conhecemos hoje, atividade econômica organizada. As cidades que mais recebem turistas atualmente em todo o mundo se encaixam nessa situação. Uma importante modalidade de turismo que se mantém nessas localidades é a voltada ao turismo histórico-cultural, por exemplo.

Quando o desenvolvimento do espaço urbano ocorre em consonância e simultaneidade ao desenvolvimento do turismo, vislumbra-se o processo de urbanização turística do lugar. Ou seja, há uma estreita relação entre ambas e o crescimento do processo de urbanização depende do crescimento da atividade turística. Essa

situação é caracterizada por grandes projetos urbanos voltados para o turismo, frutos do planejamento territorial-urbano-turístico. Cidades como Las Vegas, Cancún, Las Leñas e Atlantic City, são alguns exemplos.

A última situação, quando o urbano é posterior ao desenvolvimento do turismo, ocorre quando a atividade está ligada a destinações consideradas selvagens, com difícil acesso e pouca infraestrutura, mas com um potencial imenso para ser explorado. Na maior parte das vezes, são os próprios turistas que “descobrem” essas localidades e, a partir da divulgação entre amigos e parentes (boca a boca), levam o seu nome até os agentes promotores territoriais que trabalham com o turismo e que, aos poucos, passarão a investir na localidade levando infraestrutura e serviços turísticos. Muitas vezes, os próprios turistas pioneiros passam a ser empresários do setor de turismo nessas localidades.

O turismo tem sido comumente conceituado como uma alternativa para o desenvolvimento das sociedades, em particular daquelas situadas nos chamados países periféricos. Discursos e plataformas políticas costumam estabelecer uma relação de causalidade entre esses dois fenômenos sociais, como se as atividades turísticas necessariamente conduzissem a um estágio ideal de desenvolvimento das sociedades. Por sua capacidade de permear o cotidiano do destino turístico, o turismo é também presença marcante no cotidiano urbano, que lhe atribui poderes, responsabilidades ou mesmo méritos. Assim, o turismo é apresentado como solução para as diversas mazelas sociais, em especial aquelas relacionadas a escassas possibilidades de emprego e tudo que dele decorre, como a garantia de direitos sociais fundamentais, o acesso a bens e serviços e a melhoria das condições de vida. Esses discursos ganharam ampla credibilidade junto à opinião pública, o que tem feito com que moradores dos mais diversos cantos do planeta anseiem pela inserção de suas cidades ou localidades nos circuitos turísticos. (MURICY, 2009).

Tal exemplo pode ser observado ao analisar o processo de urbanização de Porto Seguro, segundo destino turístico do estado da Bahia, onde o turismo despontou como um importante fenômeno social e vetor de desenvolvimento econômico da cidade. O que se vê nesse cenário é uma forte aceleração do crescimento urbano, caracterizado pela revalorização de recursos e grande incentivo do poder público que favorece a prática da atividade. (SILVA, 2012). Assim, a atividade turística em Porto Seguro, apresentada como uma proposta para o desenvolvimento local e amparada nas ideias de crescimento e integração econômica, trouxe uma nova configuração sócio espacial, seja pelos arranjos espaciais, pelas novas relações sociais ou pela reconfiguração da paisagem.

Observa-se que até atingir o status de cidade polo, Porto Seguro passou por diversas etapas tendo o turismo um papel decisivo na construção dos seus ambientes. De um lugar frequentado por hippies ou pelas chamadas comunidades alternativas a um dos maiores pontos de atração turística do Brasil, a cidade foi se desenvolvendo e atraindo investimentos de todos os níveis e migrantes temporários e fixos de todas as classes sociais com objetivos diferentes. Por ter se tornado um polo de atração populacional, a cidade teve a sua urbanização feita pelos pequenos empreendimentos, pela instalação de grandes hotéis, construções de moradias particulares, condomínios fechados e moradias irregulares (CERQUEIRA NETO; SILVA, 2015).

Mesmo sem contar inicialmente com uma infraestrutura adequada ao desenvolvimento da atividade, o fluxo turístico intensificou-se rapidamente. As alterações percebidas se referiam sobretudo à estrutura ocupacional e urbana, ao aumento dos preços dos produtos locais, à especulação imobiliária e à conformação de dois períodos distintos no calendário local: a baixa e alta estação. Na alta estação, entre os meses de outubro a fevereiro, a cidade se voltava para atender aos anseios e necessidades daqueles que vinham de

fora. Hotéis, pousadas, pensões, camping e até algumas casas de moradores eram ocupados pelos visitantes. Com a saída dos turistas, a cidade retomava a sua calma, voltando-se novamente para seus moradores. As transformações ocorridas em Porto Seguro, ao longo das últimas décadas, foram fortemente influenciadas pela ideia de desenvolvimento através da atividade turística. Havia a crença – e ainda há – de que a cidade seria um grande espaço de oportunidades para, a partir do turismo, se alcançar a prosperidade econômica.

Nesse contexto, é preciso considerar que convencer o residente a se despojar de seu espaço, sua cultura e sua tranquilidade é tarefa que só pode ser cumprida com a convivência da população, uma vez que as relações sociais necessárias para que o turista se encante com a cidade visitada não podem ser forçadas. Assim, a partir do apelo de que o turismo traz riquezas para a cidade, garantindo emprego e renda, a população residente é devidamente trabalhada para aceitar a chegada dos visitantes, muitos deles de modos/costumes incompatíveis com a cultura local. O visitante, mais do que recepcionado, deve ser acolhido para que fique à vontade, satisfeito, consuma o mais que puder, e retorne, de preferência, trazendo amigos e familiares. Seguindo tal lógica, a população, com a intenção de obter benefícios da atividade, muitas vezes encarada como “[...] mais uma esperança de efeitos supostamente messiânicos” (YÁZIGI, 2003, p. 15), aceita e contribui diretamente em todo o processo. Voltando seus olhos para o retorno financeiro, os residentes se rendem ao discurso do turismo como atividade “salvadora” e se entregam às mudanças advindas do fluxo intenso de pessoas, sem, inicialmente, se dar conta das consequências que isso trará ao seu cotidiano (VIANNA, 2017).

Enquanto atividade definidora da ocupação do espaço, o turismo atua requalificando os lugares e ao pinçá-los acaba fragmentando o espaço, tendo como consequência dessa intervenção transformações na essência e na vida que ocorre nesses lugares. O desenho territorial da

cidade assume características complexas e apresenta-se fragmentado com relação a seu uso, a sua função, a seus fluxos, a seus habitantes e visitantes. Desse modo, o turismo produz ou transforma um espaço que seja apropriado ao jogo de interesse de classes, e, em contrapartida, se apropria ou transforma um espaço no qual as relações sociais acontecem independentes da existência do fenômeno turístico.

Nesse movimento de produção e reprodução de lugares turísticos, a mudança física contempla referências espaço-temporais que, se por um lado, buscam no passado, na história cultural do lugar, o motor da atratividade pretendida, podem, por outro lado, projetar para o futuro, a partir de sua forma e função, um novo papel na atividade turística para uma cidade inteira ou uma área específica dentro do espaço urbano, que assume características também complexas e apresenta-se fragmentado com relação a seu uso, a sua função, a seus fluxos, a seus habitantes e visitantes. (MURTA, 2008).

Desse modo, a mobilidade de turistas e o usufruto da infraestrutura urbana e cultural tendem a refletir no aumento da percepção dos moradores em relação ao significado de patrimônio enquanto lugar de memória e de experiência cotidiana, e, por tal razão, o turismo, quando implantado de forma deliberada, pode contribuir para a privatização de áreas urbanas, para a segregação geográfica entre turistas e a comunidade receptora, para a formação de espaços descontextualizados da dinâmica social, bem como para a perda do significado simbólico do patrimônio cultural por parte dos residentes.

Valene Smith (1989) destaca que a entrada do turismo geralmente beneficia economicamente uma comunidade, mas o turismo em excesso, ou tipo errado de turismo, pode despojar uma comunidade e marginalizar os residentes. Os problemas relacionados ao turismo se exacerbam quando o interesse econômico passa a interferir negativamente nas relações sociais dos lugares de atração

turística, quando os interesses na atividade são direcionados apenas pela ultra mercantilização dos lugares.

Uma das formas de minimizar esses efeitos seria criar estratégias para que os espaços destinados a essa atividade não sejam reduzidos a um cenário mercantilizado, exclusivamente para turista, uma vez que, para o morador, esse espaço é uma referência cotidiana. Nesse contexto, a percepção dos moradores sobre o turismo é necessária para compreender como eles veem a atividade e como estão inseridos na mesma. Sendo assim, julga-se de fundamental importância lembrar que os possíveis aspectos negativos promovidos pela intensificação da atividade turística somente serão amenizados através da participação da população local e do estabelecimento de limites daquilo que pode ser mudado, interpretado ou incorporado. Sem essa participação ativa, a prática da atividade torna-se mero espetáculo, sem ligação com a localidade e encenado unicamente para “o turista ver”.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Nair Aparecida Ribeiro de. *O lugar do turismo na ciência geográfica: contribuições teorico metodológicas à ação educativa*. 2006. 311f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

CERQUEIRA NETO, Sebastião Pinheiro Gonçalves de; SILVA, Leonardo Thompson da; Turismo e Desenvolvimento: Transformações no território da região do Extremo Sul da Bahia. *Caminhos de Geografia*, Uberlândia, v. 16, n. 55, p. 74-88, Set/2015.

CORIOLOANO, Luzia Neide Menezes Teixeira. Turismo: Prática social de apropriação e de dominação de territórios. In: LEMOS, A. I. G.; ARROYO, M.; SIVEIRA, M. L. (org.). *América Latina: cidade, campo e turismo*. 1º Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales – CLACSO. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

CRUZ, Rita De Cássia Ariza Da. *Introdução à geografia do turismo*. São Paulo: Roca, 2001.

KNAFOU, Rémy. Turismo e território: por uma abordagem científica do turismo. RODRIGUES, A.B. (org.) *Turismo e Geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais*. São Paulo: HUCITEC, 1996, p.62-74.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. Urbanização turística: um novo nexos entre o lugar e o mundo. In: LIMA, L.C. (org.) *Da cidade ao campo: a diversidade do saber fazer turístico*. Fortaleza: UECE, 1998, p.15-29.

MURICY, Ivana Tavares. *O Éden terrestre: a construção social de porto Seguro como cidade turística*. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

_____. Potencialidades e limites do turismo para o desenvolvimento das sociedades. In: SEI. *Turismo e Desenvolvimento na área de Proteção Ambiental Litoral Norte*. Salvador: SEI (Série de Estudos e Pesquisa, 82), 2009. p. 29-56.

MURTA, Rachel Sant'Anna. A transformação do espaço urbano em função do turismo. In: SEMINÁRIO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM TURISMO, 5., Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte MG, 2008, p. 01-13. Disponível em: < <https://www.anptur.org.br/anais/anais/files/5/15.pdf> >. Acesso em: 10 mar. 2020.

SILVA, Carlos Henrique Costa da. O Turismo e a Produção do Espaço: Perfil Geográfico de uma Prática Socioespacial. *Geografia Ensino & Pesquisa*, vol. 16, n. 2, maio/ ago, 2012.

SMITH, Valene. Stone age to Star Trek. In: SMITH, V. e BRENT, M. (orgs.). *Hosts and guests revisited: Tourism issues in the 21st century*. Nova York: Cognizant Communication Corporation, 1989. p. 15-27.

VIANNA, Andrea de Albuquerque. *Turismo e conflitos urbanos: uma história que ninguém quer contar*. Natal, RN: EDUFRRN, 2017.

YÁZIGI, Eduardo. *Turismo: uma esperança condicional*. 3. ed. São Paulo: Global, 2003.

3

Francisco Cancela

A DEVOÇÃO A SÃO BENEDITO E A MEMÓRIA AFRO-BRASILEIRA EM PORTO SEGURO: NOTAS PARA UM NOVO PARADIGMA INTERPRETATIVO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DA “TERRA MÃE DO BRASIL”

Este trabalho é um dos resultados do projeto de pesquisa e extensão intitulado “A devoção a São Benedito e a memória afro-brasileira em Porto Seguro”, que foi financiado pelo Programa Afirmativa da UNEB (2018/2020), contando com a colaboração das bolsistas Lavinia Oliveira, Rigazonia Braz, Bruna Yoshie e Edvelton Carvalho.

“A cidade e o município de Porto Seguro, berço da nossa nacionalidade, apesar de fazer parte do primeiro capítulo da História do Brasil, pois este velho rincão ostenta os brasões agalardados da sacrossanta epopeia do ano de 1500, vive até aqui unicamente de acalentar uma tradição”

(Adelar Maria de Andrade)

INTRODUÇÃO

Adelar Maria de Andrade era o prefeito de Porto Seguro no ano de 1957. Ao redigir esta frase, ele se comunicava com o ministro da educação Clovis Salgado, oferecendo ao responsável pelas políticas culturais da época uma descrição das igrejas, fortes e casarões que formavam o “valioso patrimônio da cidade de Porto Seguro”. O tom de lamento presente no documento escondia uma estratégia política: ao fim e ao cabo, o chefe do poder executivo municipal reclamava do estado de conservação e de reconhecimento do patrimônio local e buscava junto ao governo federal algum apoio para “avivar e não deixar desaparecer tão valiosos monumentos nacionais”⁵.

O pedido do prefeito Adelar de Andrade repercutiu nas instâncias do governo federal. Imediatamente se reconheceu a relevância do patrimônio em perigo e se autorizou a aplicação de recursos para realização das intervenções necessárias. Entretanto, a sugestão do agente do Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, chamado José de Souza Reis, foi mais além. Preocupado com uma política mais permanente de conservação do patrimônio local, defendeu que “um tombamento de conjunto também seja cabível a fim de

5 OFÍCIO do prefeito de Porto Seguro Adelar Maria de Andrade encaminhado ao ministro da educação no qual solicita intervenção do governo federal na proteção do patrimônio da cidade. Rio de Janeiro, 10 de outubro de 1957. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo 800-T-68, p. 43.

garantir a preservação dos elementos remanescentes em disposição conveniente, impedindo o aparecimento de novas edificações nos prédios históricos”⁶.

A proposta foi levada a cabo. Os agentes estaduais do órgão de proteção começaram imediatamente a desenvolver os estudos sobre o patrimônio de Porto Seguro, produzindo as primeiras informações técnicas sobre os bens culturais da cidade. Entre visitas de campo, relatórios técnicos e registros fotográficos, os funcionários buscaram fundamentar a atribuição de valor histórico e cultural aos prédios de Porto Seguro, impulsionando o processo de patrimonialização da cidade⁷. Contudo, seria necessário aguardar mais de uma década para que o apelo de Adelar Maria de Andrade fosse efetivamente atendido.

De qualquer forma, a frase do prefeito selecionada como epígrafe deste ensaio parece bastante paradigmática para a reflexão aqui proposta. O excerto da correspondência expressa, de uma só vez, concepções, representações e interpretações sobre o patrimônio de Porto Seguro que fundamentaram o processo de patrimonialização vivenciado pela cidade.

A tentação pela origem, a perspectiva nacionalista e o viés eurocêntrico presentes no discurso de Adelar de Andrade constituem o tripé que, desde tempos mais antigos, alimentou um regime de

6 DESPACHO de José de Souza Reis sobre o pedido do prefeito de Porto Seguro para proteção do patrimônio da cidade. Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1957. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo 800-T-68, p. 46.

7 De acordo com Fonseca (2005, p. 35), o processo de patrimonialização corresponde basicamente a ações de atribuição de valor e construção de sentidos dos bens culturais: “São essas práticas e esses atores que atribuem a determinados bens valor enquanto patrimônio, o que justificaria sua proteção. Nesse sentido, é a noção de valor que servirá de base a toda reflexão aqui desenvolvida, pois considero que são esses processos de atribuição de valor que possibilitam uma melhor compreensão do modo como são progressivamente construídos os patrimônios”.

memória sobre o lugar de Porto Seguro na história⁸. E, de modo particular, impactou de forma perversa na produção de um regime de silenciamento e exclusão de outras memórias que não se enquadravam na hegemônica, inclusive da população afro-brasileira. Por isso, tomando partido na guerra de memórias, este ensaio tem como objetivo reivindicar a memória da presença e participação dos negros na formação histórica e cultural de Porto Seguro.

A PATRIMONIALIZAÇÃO DA CIDADE E OS REGIMES DE MEMÓRIAS

Finalmente, em 1968, a solicitação do antigo prefeito de Porto Seguro foi atendida. Por meio do instituto do tombamento, regulamentado pelo decreto lei nº 25 de 1937, o conjunto arquitetônico e paisagístico da cidade alta (atualmente conhecida como cidade histórica) foi inscrito no Livro de Tombo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O tombamento abrangeu particularmente alguns bens culturais identificados como de maior relevância: “o Marco do Descobrimento [sic]; o Paço Municipal [Casa de Câmara e Cadeia]; Reduto ou Bateria da Costa, juntamente com as duas velhas peças de artilharia ali existentes e o antigo canhão que jaz perto da praia; as Ruínas da Igreja da Glória e as Igrejas (...) de Nossa Senhora da Pena, da Misericórdia e cemitério anexo, dos Jesuítas e de Nossa Senhora da Ajuda”⁹. Chama atenção, contudo, o argumento apresentado por Godofredo Filho, chefe do 2º Distrito do DPHAN, responsável pela elaboração da justificativa do tombamento da cidade. No seu relatório,

8 Segundo Fabian (2001), o regime de memória é uma espécie de arquitetura de memória estruturada por determinados grupos sociais em certos contextos históricos com a finalidade de dominar as formas de contar as histórias do passado.

9 NOTIFICAÇÃO do diretor do DPHAN Renato Soeiro ao prefeito municipal Gilberto José do Nascimento na qual informa o tombamento de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 16 de maio de 1968. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo 800-T-68, p. 77.

o intelectual baiano destacou o caráter histórico do lugar, atribuindo aos “remanescentes arquitetônicos” daquela “terra fértil em santos, bandeirantes e aventureiros” um valor de *cidade-documento*, que precisava ser preservada como testemunha da origem da própria história e sociedade brasileiras¹⁰.

Em seguida, no ano de 1973, a patrimonialização de Porto Seguro ganhou uma nova dimensão. Por meio do decreto nº 72.107, datado do dia 18 de abril, o município foi elevado à condição de “Monumento Nacional”. A atribuição deste título honorífico veio acompanhada de um discurso nacionalista que valorizava a cidade como o berço da nação brasileira. Transformada em *cidade-monumento*, Porto Seguro recebeu proteção especial para salvaguardar os “mais caros remanescentes do início da história pátria, ali iniciada pelos integrantes da frota cabralina, desde a visão do Monte Pascoal aos primeiros contatos com a nova terra”¹¹.

A intervenção estatal por meio da patrimonialização de Porto Seguro foi alicerçada num conjunto de concepções, representações e interpretações da história local e nacional que se alimentou de um regime de memória dominante no Brasil. Naquele contexto de um governo autoritário, nacionalista e conservador, tornava-se essencial reforçar imagens, narrativas e personagens que servissem de espelho para os interesses das elites dominantes.

Assim, a leitura sobre o patrimônio local foi enquadrada por uma abordagem de viés nacionalista, que se preocupava em valorizar

10 JUSTIFICATIVA de tombamento da parte alta e de alguns monumentos históricos e arquitetônicos da cidade de Porto Seguro, estado da Bahia, por Godofredo Filho. Bahia, 12 de março de 1968. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo 800-T-68, p. 69. Interessante contrastar a leitura de Godofredo Filho neste documento com outro que ele produziu no ano de 1959 quando visitou a cidade nas diligências abertas com o requerimento do prefeito Adelar de Andrade em 1957.

11 BRASIL. Decreto nº 72.107, de 18 de abril de 1973, que converte em Monumento Nacional Município de Porto Seguro, no Estado da Bahia, e dá outras providências. Brasília, 18 de abril de 1973. Diário Oficial da União, p. 32.

os marcos da origem da nação e se referenciava numa perspectiva eurocêntrica. Por isso, “as justificativas que acompanham o tombamento de Porto Seguro evocam a necessidade de preservação do ‘lugar de origem da nação brasileira’, baseando-se, inicialmente nos primeiros relatos sobre o ‘descobrimento’ e, em especial, na Carta de Pero Vaz de Caminha” (AGUIAR, 2001, p. 45).

O regime de memória acionado no processo de patrimonialização de Porto Seguro contava com um rico e plural arquivo que, ao ser acessado pelos agentes estatais, pôde assegurar legitimidade à narrativa ali construída. Sem se constituir numa instituição arquivística propriamente dita, este arquivo foi formado pela própria experiência colonial e produziu um conjunto de documentos e narrativas que servem como testemunhas do fato de Porto Seguro ter sido o ponto de partida da colonização portuguesa no território que, no século XIX, se transformaria no Brasil. Como verdadeiras “provas” do marco zero de um suposto processo civilizatório, estes ofícios, relatórios e crônicas, que foram elaborados por atores e observadores engajados e comprometidos com a empresa colonial, se transformaram em importantes instrumentos políticos da sua época e, sempre que possível (ou necessário) foram retomados para fundamentar argumentos sobre o passado. De Pero Vaz de Caminha a Gabriel Soares de Souza ou de Luís dos Santos Vilhena a José Marcelino da Cunha, os documentos deste arquivo colonial sedimentaram um valor pátrio e histórico a Porto Seguro, disponibilizando imagens e narrativas para perpetuar a cidade como verdadeiro lugar de memória (cf. CANCELA, 2018)¹².

Este regime de memória também se alicerçava em um determinado discurso historiográfico, político e artístico. Herdeiro dos

¹² Segundo Pierre Nora (1993, p. 13), “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais”. Ainda sobre a importância do acervo colonial no processo de tombamento, vale a pena destacar que todos os estudos realizados pelos agentes do patrimônio em 1968 e 1973 contavam com fartas citações destes testemunhos da história.

intelectuais de importantes instituições imperiais, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a Academia Imperial de Belas Artes, estes discursos produziam uma gama variada de narrativas e imagens que operava para promover fatos e personagens que hegemonizavam a leitura sobre o passado. No campo historiográfico, um dos expoentes deste discurso foi Francisco Adolfo de Varnhagen, que, na segunda metade do século XIX, disseminou a tese de Porto Seguro como a “terra mãe do Brasil”, produzindo uma narrativa épica que fazia da cidade um “local para sempre memorável”, especialmente por representar “o ponto de partida da civilização do vasto império brasileiro” (VARNHAGEM, 1874, p. 8). No campo artístico, a obra de Victor Meirelles intitulada “A Primeira Missa no Brasil” se transformou em um ícone do mito da fundação da sociedade brasileira, produzindo uma imagem que enaltece os colonizadores europeus como protagonistas da história, reafirma o princípio missionário e civilizador da colonização e retrata os indígenas como passivos e integrados ao meio natural (cf. COLI, 2000). O regime de memória dominante, portanto, oferecia credibilidade, coerência e objetividade às ideias-chaves que justificavam a transformação de Porto Seguro em um monumento nacional, permitindo interpretar que – mesmo com a ausência de bens culturais autênticos e excepcionais – a cidade tinha seu lugar reservado como patrimônio por ter sido palco de momentos singulares da história nacional: o descobrimento, a primeira missa, as primeiras missões, as primeiras bandeiras, etc.

Com o processo de patrimonialização assentado neste regime de memória, o tombamento de Porto Seguro não foi apenas uma política de preservação de determinados bens culturais, mas também um instrumento de enquadramento da memória¹³. Quando foi elevada à condição de monumento nacional, a cidade passava por intensas

13 De acordo com Michael Pollak (1989, p. 9), “o trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las”.

transformações urbanas resultantes da estratégia dos governos federal e estadual de fazer do lugar um importante polo turístico do país. Obras de infraestrutura local e de integração nacional possibilitaram a transformação da pacata vila de pescadores numa moderna cidade com energia elétrica, água encanada, aeroporto e conexão com o Sudeste via inauguração da BR 101. E a nova cidade emergia contaminada pelas ideias-chaves do processo de patrimonialização, imprimindo na geografia e na memória urbana uma verdadeira “lusomania”. Os nomes das novas ruas se desgarraram do calendário cívico geral e do cotidiano de seus moradores para reafirmar os marcos históricos locais da fundação da nação: 22 de Abril, Navegantes, Pero Vaz de Caminha, Pedro Álvares Cabral, etc.

Os novos monumentos, portanto, reforçaram personagens, fatos e narrativas da epopeia colonizadora portuguesa que teve início em Porto Seguro: a Praça do Cruzeiro, com uma gigantesca cruz simbolizando a realização da primeira missa no Brasil; a Caixa d’Água, com a reprodução de trechos da carta de Caminha, brasão da coroa portuguesa e painel de azulejos com caravelas; o Trevo do Cabral, com uma estátua monumental do navegador português disposta na entrada da cidade; entre outros. Assim, houve uma simplificação da história local ao episódio do descobrimento, como também uma valorização excessiva do protagonismo de personagens europeus e dos resquícios materiais e imateriais da presença colonial lusitana.

UM REGIME DE SILENCIAMENTO E EXCLUSÕES

Os efeitos perversos deste regime de memória foram devastadores para a conservação e promoção do (até então diversificado) patrimônio cultural da cidade. Aquilo que não era genuinamente colonial, que não remetia aos primórdios da colonização ou que não se encaixava nas

ideias-chaves do descobrimento, da ação “civilizadora” da colonização e do heroísmo de navegantes, capitães, religiosos e bandeirantes não conseguia ser reconhecido como autêntico, excepcional ou digno de nota. A sacralização da herança lusitana e a celebração de fatos e personagens eurocêntricos produziram um verdadeiro regime de silenciamento de outras memórias e histórias da cidade. Em outras palavras, bens culturais marcadamente indígenas e negros foram excluídos do reconhecimento público, não se transformando em ícones do patrimônio local, nem se destacando enquanto produto cultural para o mercado turístico.

A operação deste regime de silenciamento na memória indígena da cidade é bastante emblemática. No quadro geral de imagens e narrativas produzidos pelo regime de memória dominante, os indígenas foram representados por uma visão genérica, basicamente extraída da carta de Caminha: têm pele vermelha, possuem cabelos pretos e lisos, falam tupi, vivem da caça e da pesca, adoram a natureza, usam canoa e moram na oca. Também foram descritos como primitivos, bárbaros e canibais, cuja entrada na história da humanidade somente foi possível graças ao descobrimento (ou seja, graças ao contato com os europeus), mas que estariam supostamente fadados a desaparecerem pela incapacidade de resistência biológica, pela superioridade cultural dos brancos e pelas guerras de vingança. Com este quadro geral, reforçado no processo de patrimonialização da cidade, os povos indígenas ocuparam lugar invisível e periférico na memória e na história de Porto Seguro.

Não é difícil identificar os exemplos de invisibilidade e exclusão dos índios. No cruzamento entre a Avenida Portugal e a Avenida Getúlio Vargas está instalado o único monumento que reverencia uma personagem indígena na cidade. A praça com um lago artificial e uma estátua de madeira de uma jovem Tupi representa uma história romântica da ingênua indígena que se apaixonou por um português

e se afogou no mar ao tentar alcançar a caravela do seu amante que retornava para Europa. No Museu de Porto Seguro, na primeira sala da exposição permanente, um rico acervo de plumária, colares e outros adereços indígenas evidenciam a diversidade ritualística dos povos nativos. No entanto, estranhamente, apenas as urnas funerárias expostas nesta sala são peças extraídas no território porto-segurense, sendo os demais objetos oriundos dos índios do Xingu. Em ambos os casos, os índios que ocupam lugar no acervo do patrimônio cultural de Porto Seguro são sujeitos do passado, índios mortos e, por isso mesmo, enquadrados no regime de memória dominante – o que representa uma realidade inadmissível uma vez que a cidade possui uma das maiores populações indígenas do Nordeste, com mais de 30 aldeias Pataxó¹⁴.

O silenciamento e a exclusão da memória negra de Porto Seguro têm impacto muito mais devastador. Os africanos e seus descendentes não se enquadram nas imagens e narrativas do regime de memória dominante que alimentou o processo de patrimonialização da cidade. O resultado disso é que na lista dos bens culturais da cidade, especialmente daqueles que foram considerados protegidos pelo tombamento de 1968, não há nenhum argumento que destaque a preocupação em preservar ou valorizar a “herança africana” da formação da sociedade local. Nas ruas, praças e monumentos da cidade, predomina a completa invisibilidade da presença e participação dos negros na história e cultura do município.

Esta situação de silenciamento e exclusão não foi construída apenas pelos agentes do patrimônio que atuaram no tombamento de Porto Seguro. Os gestores municipais, os empresários do turismo

¹⁴ Todavia, não se pode negligenciar a experiência contemporânea empreendida pelos próprios Pataxó que, engajados na produção de um novo regime de memória (OLIVEIRA, 2016, p. 29), têm produzido inventários culturais, documentários, livros e práticas (como o etnoturismo) que apresentam outras narrativas e imagens sobre eles mesmos e destacam o protagonismo e os direitos indígenas.

e as políticas culturais municipais também endossaram o regime de memória dominante ao enfatizar os fatos e personagens eurocêntricos como marcas essenciais do patrimônio local. E até mesmo os memorialistas da cidade produziram narrativas para reforçar o credo de que o município só possuía índios e portugueses na sua formação, comprometidos em reatualizar as imagens reproduzidas por Caminha e Victor Meirelles. Num livro publicado na década de 1980, Romeu Fontana (1988, p. 94) afirmou:

Os morenos e caboculados (sic), etnicamente, foram as predominâncias de Porto Seguro já que o negro fora expulso e perseguido desde a sua colonização quando foram obrigados a fugir para Ilhéus, Prado e Caravelas, onde fizeram seus mocambos. Por isso, as famílias negras de Porto Seguro são muito poucas e pouco ou nada contribuíram para a negritude da cidade. Portanto, nós não podemos considerar Porto Seguro como uma extensão da cultura afro-baiana de Salvador, nem de seus sincretismos, posto que, o máximo que nós podemos considerar, se é que podemos, é que a cultura de Porto Seguro é uma cultura mameluca. Os negros existentes hoje vieram de Belmonte, Prado, Ilhéus, Canavieiras, etc, depois do asfalto; junto com os turistas, começaram a aparecer a baiana do acarajé, os pais de santo e os candomblés.

A paradigmática narrativa não resiste ao simples confronto com a documentação histórica. Negligencia, antes de tudo, que a antiga capitania de Porto Seguro esteve, ao longo de todo período colonial, conectada com o tráfico de escravos por fornecer zimbos, extraídos da região de Caravelas, para a costa de Angola, onde eram utilizados como moeda no comércio de escravizados¹⁵. Embora o predomínio da mão de obra indígena na empresa colonial da região fosse evidente, a presença de negros escravizados nas fazendas dos religiosos, nas posses de afamados proprietários luso-brasileiros e na companhia dos

15 Segundo descrição do frei Vicente do Salvador (1975, p. 122), no início do século XVII, a capitania de Porto Seguro tinha "muito pau brasil e no rio das Caravelas muito zimbo, dinheiro de Angola, que são uns buziozinhos mui miúdos de que levam pipas cheias e trazem por elas navios de negros".

mais importantes agentes da administração colonial sempre foi notada nos registros de cronistas e autoridades locais, como evidencia a carta do governador Luís César de Meneses que noticia o desembarque no porto de Coroa Vermelha de 31 negros pertencentes aos padres jesuítas de Porto Seguro¹⁶. No século XIX, os negros permaneceram presentes na vila porto-segurense: num mapa demográfico de 1836, por exemplo, dos 2084 moradores locais 10% era formado por africanos (negros nascidos em África) e 12% por crioulos (negros nascidos no Brasil), sendo 130 indivíduos livres e 551 escravizados. Além destes grupos identificados como negros (que representava quase ¼ dos moradores), o levantamento também listava uma grande população mestiça formada a partir da presença negra, como 565 pardos (negros com brancos), 90 cabras (negros com pardos) e 35 curibocas (negros com índios), divididos em 78 escravizados e 585 livres¹⁷. Sendo assim, contrariando as narrativas que apontam a ausência ou a insignificante presença da população negra em Porto Seguro, os documentos históricos revelam que, desde o período colonial, os negros estiveram presentes na formação da sociedade local.

Explorando as fontes históricas existentes, algumas pesquisas recentes têm revelado as experiências dos negros na história de Porto Seguro, especialmente no século XIX. Ao analisar inventários e testamentos, o estudo de Francimaura Mendes (2015) revelou a presença de mulheres negras que buscavam construir sua liberdade por meio da conquista da alforria, da construção de laços de sociabilidades e da inserção no mundo do trabalho. Refazendo a trajetória de Maria, Rozarida e Leopoldina, negras libertas que

16 CARTA para o capitão-mor da capitania de Porto Seguro sobre os negros que levou o patacho dos padres. Bahia, 9 de janeiro de 1708. Correspondência dos Governadores Gerais. DHBN, Vol. XLI, p. 217. Agradeço ao colega Uíá Dias pela indicação deste documento.

17 MAPA popular da freguesia de Nossa Senhora da Pena de Porto Seguro, elaborada pelo padre José Tibúrcio de Santana. Efetivamente, 65% da população local poderia ser considerada negra ou afro-descendente.

buscavam forjar seu lugar na sociedade local, a autora demonstrou não só a saga das três personagens, mas como a escravidão e a população negra estavam presentes no cotidiano da pequena vila de Porto Seguro. Uerisleda Moreira (2012), por sua vez, ao trabalhar com os livros de batismos da vila de Porto Seguro entre 1836 e 1845, identificou a presença de negros e seus descendentes na celebração do rito de iniciação cristã. Interessada em identificar apenas os laços de compadrios dos escravizados, a autora revelou como a construção dessas relações, a produção de alianças e até mesmo a prática devocional refletiam estratégias de inserção da “população de cor” na sociedade local. Desfazendo o lugar comum imposto pelo regime de memória dominante sobre a contribuição dos negros para a formação da história e cultura porto-segurenses, estes trabalhos historiográficos demonstram não apenas a simples existência da população afro-brasileira no município, mas também sua participação efetiva como sujeito político, social e cultural na sociedade local.

DESVELANDO O PATRIMÔNIO CULTURAL NEGRO: O EXEMPLO DA DEVOÇÃO A SÃO BENEDITO

A presença negra na história e cultura de Porto Seguro não está evidente apenas nos arquivos históricos e nos recentes estudos historiográficos. A cidade também possui um acervo patrimonial que retrata a participação da população afro-brasileira na produção de bens culturais extremamente significativos. Alguns, de fato, são celebrações, monumentos e paisagens produzidos na contemporaneidade, resultado do novo fluxo demográfico que o município vivenciou a partir da década de 1970 (como a festa de Yemanjá do Arraial d’Ajuda, as estátuas de orixás que ficaram no rio Buranhém durante um

determinado período ou o terreiro Ilê Axé Ayra Modé em Trancoso). Outras, no entanto, são tradições mais antigas, verdadeiramente seculares que se expressam em devoções, celebrações, esculturas e memórias, cuja existência foi silenciada exatamente pelo regime de memória dominante. Certamente, a mais emblemática marca da presença afro-brasileira em Porto Seguro é a devoção a São Benedito – que, para adequar nossa reflexão aos limites deste pequeno ensaio, foi selecionado como objeto privilegiado de estudo.

Durante muito tempo São Benedito foi um dos santos mais populares de Porto Seguro. Natural da Sicília, Benedetto Manasseri era filho de dois africanos da Etiópia que viviam na Itália na condição de escravizados. Com apenas 20 anos, tornou-se frade franciscano e, embora fosse negro e analfabeto, conquistou grande popularidade por suas virtudes e prodígios miraculosos. O frade negro morreu em 1586 e sua fama alimentou a rápida abertura do processo de beatificação no ano de 1592. No entanto, certamente por conta de sua origem, Benedito somente foi elevado à condição de santo em 1807. A introdução da devoção ao santo em Porto Seguro se deu no contexto da conquista e colonização portuguesa, que, comprometida e dependente da escravidão, instrumentalizou a existência de santos negros para facilitar o processo de evangelização e disciplinarização dos africanos e seus descendentes (cf. VIEIRA, 2015).

Todo 27 de dezembro era dia de festa na cidade. Alvorada de fogos, missa solene, procissão com andores ornamentados e folguedos performáticos marcavam a festividade em honra a São Benedito. A celebração, no entanto, possuía dois momentos singulares de destacada relevância. O primeiro acontecia dias antes do festejo, quando os devotos saíam pelas ruas da cidade para “tirar esmola”. Tratava-se de uma forma de arrecadação de doações para cobrir as despesas da festa. Cantando, dançando e festejando, os devotos visitavam as casas dos moradores, acompanhados de instrumentos

musicais, uma sacola da paz e uma imagem do santo negro. Num dos cantos que conduzia o folguedo, a letra remetia a uma ligação entre o santo e a escravidão, numa perspectiva de acionar um determinado elemento de unidade e pertencimento dos devotos: “São Benedito senhor/ Escravo da divindade/ São Benedito unido com o divino/ aprendeste a caridade” (ARAÚJO, 1996, p. 86). O segundo momento de destaque acontecia no dia do santo, entre a missa solene (que se fazia no meio da manhã) e a procissão (realizada no fim da tarde). Tratava-se de uma grande roda de samba, que um jornal do início do século XX noticiou como “chulas obrigadas à pandeiro, violas, sanfonas e palmas em honra a São Benedito”¹⁸. Na porta da igreja, as mulheres se posicionavam para dançar, vestidas de branco, com saias rodadas, turbantes na cabeça e contas de colar no pescoço. Os homens tocavam os instrumentos e um mestre-sala comandava o convite para uma dama ocupar o centro da roda. O nome do folguedo era cucumbi dos escravos e os brancos para participarem tinham que se pintar de preto, com uma tinta feita de óleo e jenipapo. Ao fim e ao cabo, a celebração da festa de São Benedito, que foi se desarticulando entre os anos de 1970 e 1980, expressava em seus cantos, narrativas, imagens e divertimentos uma memória secular da presença negra na cidade, revelando não apenas um lugar na história local, mas também reivindicando um protagonismo negro que buscava arquitetar seu próprio regime de memória.¹⁹

Nem todo patrimônio negro da cidade se perdeu. Um determinado bem cultural instalado no atual centro histórico pode ser considerado como o mais importante suporte da memória negra

18 CORREIO de Porto Seguro, nº 70, 25 de julho de 1913, p. 2.

19 Uma etnografia do festejo de São Benedito, produzida a partir das memórias dos moradores mais velhos da cidade, ainda é uma tarefa a ser feita. Também carece de estudo as causas que levaram à desarticulação desta festa – ainda que não seja difícil considerar como hipótese o desprezo à história e cultura africana que o processo de patrimonialização da cidade nas décadas de 1960 e 1970 ocasionou. Aliás, importante registrar que a pesquisa em andamento de Lavínia Oliveira, estudante de graduação em história da UNEB – DCHT/ XVIII, tem se preocupado em pensar estas questões.

de Porto Seguro. Trata-se da igreja de São Benedito, localizada na antiga entrada principal da cidade alta e erguida isoladamente num amplo terreiro descampado que se estende em direção ao norte, acompanhada à distância por fileiras de singelas casas térreas à sua direita. Criado no início do século XVII, quando a Companhia de Jesus retornou à capitania de Porto Seguro depois de sua expulsão na década de 1590, o prédio foi originalmente erguido como parte integrante do imponente colégio dos padres jesuítas, cujas ruínas podem ser vistas atualmente do lado esquerdo da igreja (cf. CANCELA, 2016). Dedicada inicialmente ao São Salvador, a igreja tem fachada principal do tipo empena, com frontão liso triangular, uma única porta central e pequena janela aberta na altura do coro. Ao ser inventariado pelo IPAC (1988. p. 361-362), o edifício, identificado como “Capela do Colégio do Salvador”, foi descrito como “de relevante interesse arquitetônico”, especialmente por apresentar um modelo de planta em “T” incompleto, que foi bastante difundido nos primeiros séculos da colonização.

No entanto, a história da igreja não se limita à história dos padres jesuítas. Em 1759, a Companhia de Jesus foi acusada de participar da tentativa de assassinato do rei D. José I e acabou expulsa de todo o império português. Com a saída dos jesuítas de Porto Seguro em 1760, os bens dos padres foram incorporados ao patrimônio da coroa e a capela passou a compor o patrimônio da freguesia de Nossa Senhora da Pena. Sem uso litúrgico e pastoral, a igreja foi cobijada por algumas irmandades que buscavam melhores acomodações e

autonomia na execução de suas obrigações devocionais²⁰. A primeira irmandade a ocupar o espaço foi a de Nossa Senhora do Amparo, que, ao longo do período colonial se constituiu numa devoção tradicionalmente vinculada à população mestiça. Em seguida, os “irmãos pretinhos da Senhora do Rosário e de São Benedito” também conseguiram se instalar na pequena igreja, recebendo autorização régia para realização de suas devoções e festejos²¹. Sendo assim, no fim do século XVIII, a antiga capela do colégio dos jesuítas acabou por se transformar no mais importante espaço de sociabilidade, religiosidade e protagonismo dos negros e seus descendentes em Porto Seguro.

Esta referência permaneceu por longo tempo. Adentrou o século XIX, com uma mudança substancial: os documentos administrativos e eclesiásticos passaram a denominar a igreja como “Capela de Nossa Senhora do Rosários dos pretos”²². Ao fim dos oitocentos, as irmandades dos “homens de cor” continuavam com sua atuação social, política e devocional – como demonstram as cartas de confirmação de seus respectivos compromissos emitidas pelo governo da província

20 As irmandades eram “compostas por leigos, não tinham vínculo com as ordens monásticas. Tais agremiações mantinham um aspecto devocional (ligado às raízes populares da religiosidade medieval) e dedicavam-se ao culto dos santos, dos anjos, de Nossa Senhora e do Cristo. Os membros agremiavam-se conforme o ideário dos pares, ou seja, por critérios étnicos, profissionais e sociais” (CAMPOS, 2011, p. 96). Importante destacar que as irmandades “garantiam aos seus filiados uma proteção corporativa que implicava assistência espiritual e material. Em geral, elas responsabilizavam-se pela prestação dos seguintes serviços piedosos: socorro em caso de doença, viuvez ou desgraça pessoal; execução de cortejos fúnebres e enterros solenes; celebração de missas em sufrágio da alma e concessão de sepultura em solo sagrado. Por sua vez, os irmãos agremiados deveriam cumprir uma série de deveres, a saber: pagar a taxa de matrícula estipulada pela confraria, quitar anuidades estabelecidas em compromissos, acompanhar os funerais dos irmãos falecidos e rezar por suas almas, participar das festas e celebrações realizadas em louvor do padroeiro da associação religiosa” (CAMPOS, 2011, p. 97).

21 REPRESENTAÇÃO do Ouvidor da Comarca de Porto Seguro José Ignácio Moreira, dirigida à rainha, na qual pede, em nome dos irmãos da N. S. do Amparo e dos Irmãos de N. S. do Rosário e S. Benedito, que lhes fosse concedida a antiga Capela dos Jesuítas, para nela as duas irmandades celebrarem as festividades das suas devoções. Porto Seguro, 05 de abril de 1791. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 74, D. 14321.

22 OFÍCIO da câmara de vereadores de Porto Seguro no qual apresenta relação das capelas e aulas públicas da vila em resposta ao governador da província da Bahia. Porto Seguro, 17 de agosto de 1829. APEB – Seção Provincial, maço 5248.

da Bahia no início da década de 1860.²³ Na primeira metade do século XX, a devoção aos santos (dos) negros se mantinha viva e havia conquistado ampla adesão da população municipal. Numa edição do dia 26 de dezembro de 1913, o jornal local noticiava os preparativos das festas conjuntas de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, evidenciando os ritos da celebração, o envolvimento das autoridades municipais e a grandiosidade dos festejos:

Na mesma igreja [do colégio] realizam-se amanhã e depois as festas de São Benedito que será precedida na véspera de um ofício em honra ao milagroso santo e no dia constará de missa solene às 10 horas da manhã e às 5 da tarde procissão na cidade alta; e de Nossa Senhora do Rosário, que devido aos esforços de seu digno juiz o nosso amigo capitão Cândido Santos, promete ser imponente, pois não se tem poupado a trabalho e despesas. Não menos encômios merece o nosso amigo major Antônio Pinto Marques que tem se esforçado bastante pelo brilho da festa. No sábado, depois de recolher a procissão de São Benedito, será cantado um ofício a Nossa Senhora, findo o qual terá uma grande quermesse. No domingo, ao romper da alva subirá aos ares grande quantidade de foguetes, às 10 terá lugar a missa cantada à instrumental sob a hábil regência do ilustre médico dr. Ricaldi e às 4 da tarde procissão, que, por devoção do signo festeiro a sua madrinha, percorrerá as ruas da cidade baixa e no fim será dada a benção do santíssimo sacramento. Terminada a solenidade religiosa, queimar-se-á um vistoso fogo de ar e de planta. Tanto na véspera como no dia, abrilhantará a festividade a reputada filarmônica 22 de abril²⁴ (CORREIO, 1913, p. 03).

Independente da ampliação do perfil étnico-racial e socioeconômico dos devotos, a antiga capela dos jesuítas e as

23 CARTA de aprovação do Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito da freguesia de Nossa Senhora da Pena de Porto Seguro. Bahia, 8 de julho de 1861; CARTA de aprovação do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Nossa Senhora da Pena de Porto Seguro. Bahia, 6 de agosto de 1861; CARTA de aprovação do compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Amparo da freguesia de Nossa Senhora da Pena de Porto Seguro. Bahia 21 de fevereiro de 1863. APEB – Seção Provincial, maço 5264.

24 CORREIO de Porto Seguro, nº 92, 26 de dezembro de 1913, p. 4.

festividades dos santos negros continuavam a marcar um suporte da memória dos afro-brasileiros na cidade. Aliás, o acervo de esculturas devocionais da própria igreja revelava a hegemonia dos símbolos negros na configuração do campo de forças daquele conjunto patrimonial. Ao inspecionar o prédio em 1959, Jair Brandão (1959, p. 55) chegou a afirmar que a capela não possuía “muitos valores artísticos a não ser as suas imagens”, mas, curiosamente, deixou passar despercebido o fato de os retábulos serem ocupados majoritariamente por santos (dos) negros²⁵. No altar-mor, abaixo do formoso trono em quatro níveis, abrem-se três nichos portadores de arcos moldurados, que, ao lado direito, abriga a imagem de Santo Inácio de Loiola (patrono dos jesuítas), cuja presença desconcertante parece reivindicar a antiga posse do lugar; ao lado esquerdo, tem-se a imagem de Santa Efigênia, uma das mais prestigiadas figuras do panteão de santos negros do catolicismo, que rouba a cena em meio às outras imagens com encarnações brancas; e, ao centro, a imagem de Nossa Senhora do Rosário, reconhecida tradicionalmente como padroeira de todos os “pretos” da cidade. Nos altares colaterais, que avançam para além do arco do cruzeiro, duas expressões distintas podem ser notadas: do lado esquerdo, um delicado conjunto de imagens da Sagrada Família, com José, Maria e Jesus numa manjedoura; do direito, a imponente imagem de São Benedito, com seus cabelos crespos, lábios carnudos, nariz achatado e impressionantes olhos de vidro. Sendo assim, dos cinco nichos destinados à acomodação das esculturas devocionais da igreja, três são santos (de) negros – o que reforça o argumento da importância deste equipamento como o principal lugar de memória da presença e contribuição da população negra na cultura da cidade.

Todos estes elementos foram ignorados nos estudos desenvolvidos no processo de patrimonialização da cidade. Reféns do regime de memória dominante, os documentos que buscaram

25 RELATÓRIO dos monumentos de Porto Seguro elaborado pelo agente do SPHAN Jair Brandão. Salvador, 22 de julho de 1959. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo 800-T-68, p. 55.

atribuir valor à igreja e a seu acervo integrado no tombamento das décadas de 1960 e 1970 destacaram apenas os itens que possibilitavam enquadrar o objeto às narrativas, imagens e memória vinculadas ao mito da origem da nação por meio da suposta colonização civilizadora portuguesa. De um modo geral, considerou-se relevante o suposto fato de a igreja ter sido parte do “primeiro colégio jesuítico do Brasil”, argumento que voltou à tona no final da década de 1990 durante a rerratificação do tombamento, quando se reafirmou a ideia de que “o sentido do tombamento de Porto Seguro está inequivocamente vinculado com o despertar de nossa história”(IPHAN, Parecer, 1999, p. 05)²⁶. O enquadramento exerceu um poder tão violento que até mesmo a identificação do bem cultural pelos agentes do órgão estatal do patrimônio refletiu o campo de tensão entre o silenciamento e o reconhecimento da “herança africana”: em 1939, Eric Hees registrou a igreja como do “Rosário (Jesuítica)”; em 1959, Jair Brandão chamou-a de “Igreja do Antigo Colégio (Rosário)”; em 1968, Godofredo Filho identificou o monumento como “Igreja dos Jesuítas”; em 1978, Eurico Cavalcante voltou a classificá-la como do “Rosário (do Antigo Colégio)”. A ambiguidade neste caso é uma evidência concreta do movimento contraditório do processo de atribuição de valor, que revela também a força do regime de memória dominante na interpretação do patrimônio cultural.

POR UM NOVO REGIME DE MEMÓRIA: PALAVRAS FINAIS

Este trabalho buscou demonstrar que o quadro de silenciamento e exclusão do patrimônio negro em Porto Seguro representa um dos

26 PARECER do processo de rerratificação do tombamento de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 14 de maio de 1999. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo PT-BA-800.3.0.0-97, p. 5.

efeitos perversos do regime de memória que alimentou o processo de tombamento da cidade. As notas apresentadas nesta reflexão foram formuladas como uma provocação para lançar o desafio de repensar o campo do patrimônio de Porto Seguro.

A crítica ao regime de memória dominante não deve resultar num movimento mecânico de deslusitanização da cidade. Demonstradas as engrenagens que impulsionaram a lusomania local, estimula-se agora a reinterpretação do patrimônio porto-segurense com uma virada no olhar que permita valorizar os bens culturais que traduzam a história e a memória de negros, índios, ciganos e outros tantos grupos distintos dos conquistadores e colonizadores portugueses.

O debate também aponta para a necessidade de formulação de políticas públicas que valorize e promova outras narrativas, imagens e memórias da cidade. Por fim, esta reflexão sobre a necessidade de um novo paradigma interpretativo do patrimônio cultural da “terra mãe do Brasil” se encerra deixando a esperança de que brevemente seja fácil perceber que a história e memória de Porto Seguro vão além do descobrimento.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Leila Bianchi. *Porto Seguro: “berço da nacionalidade brasileira”*: patrimônio, memória e história. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

ARAÚJO, Nelson de. *Pequenos mundos: um panorama da cultura popular da Bahia* Tomo III. Salvador: EDUFBA, 1996.

BRANDÃO, Jair. Relatório dos monumentos de Porto Seguro. Salvador, 1959. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo 800-T-68, p. 55.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Arte sacra no Brasil colonial*. Belo Horizonte: C/Arte, 2011.

CANCELA, Francisco. Índios, colonos e jesuítas na colonização da capitania de Porto Seguro: um esboço histórico. In: LIMA, Ivaldo Marciano de França; FERREIRA, Jackson André da Silva; DAMASCENO, José Jorge Andrade; SANTOS, Joceneide Cunha dos; SAMPAIO, Moiseis de Oliveira; VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. (Org.). *África(s), Índios e Negros*. Recife: Bagaço, 2016.

CANCELA, Francisco. Mapeando memórias, descrevendo histórias: a antiga capitania de Porto Seguro num documento colonial inédito. In: SILVA, Geovani de Jesus; CUNHA, Joceneide; SILVA, Leandro Soares; MASCARENHAS, Vanuza. (Org.). *Estudos culturais: diálogos entre cultura e educação*. 1ed.Jundiaí: Paco, 2018.

COLI, Jorge. Primeira missa e invenção da Descoberta. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: MINC; Funarte/ Companhia das Letras, 2000.

CORREIO de Porto Seguro, nº 92, 26 de dezembro de 1913, p. 4.

FABIAN, Johannes. Ethnology and History. In: FABIAN, Johannes. *Anthropology with an Attitude*. Critical Essays. Stanford: Stanford University Press, 2001.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Minc-Iphan, 2005.

FONTANA, Romeu. *Porto Seguro: de aldeia de pescador a aldeia global*. Porto Seguro: edição do autor, 1988.

IPAC-BA. *Inventário de Proteção ao Acervo Cultural: monumentos e sítios do Litoral Sul*. V. 5. Salvador: Secretaria da Indústria, Comércio e Turismo da Bahia, 1988.

MENDES, Francimauro. *Marias, Rozaridas e Leopoldinas: a experiência de mulheres escravizadas e libertas na Vila de porto seguro (1873-1885)*. 2015. Monografia (Curso de Licenciatura em História), 2015.

MOREIRA, Uerisleda Alencar. Escravos e livres, todos foram batizados: a formação dos laços de compadrio na vila de Porto Seguro de 1837 – 1845. *Anais do VI Encontro Estadual de História – ANPUH/Ba*. Ilhéus: ANPUH, 2012.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n.10, dez. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 03. p. 03-15, 1989.

RIO DE JANEIRO (RJ). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. *Parecer do processo de rerratificação do tombamento de Porto Seguro*. Arquivo Noronha - IPHAN, Processo PT-BA-800.3.0.0-97, p. 5. Registro em: 14 de maio de 1999.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1975.

VARNHAGEN, Francisco. *Les Honllandais au Brésil*. Um mot de réponse à M. Netscher. Vienne: Ed. Auteur, 1874.

VIEIRA, Sônia Cristina de Albuquerque. *São Benedito: dos montes de Palermo para os Altares do mundo: a saga de um santo negro*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2015.

4

Bogleux Bonjardim da Silva Carmo

**A ORDEM DO SIMBÓLICO
E DA VIOLÊNCIA NA OBRA
CRUZANDO JESUS CRISTO
COM DEUS SHIVA,
DE FERNANDO BARIL**

INTRODUÇÃO

Em setembro de 2017, a exposição *Queermuseu: Cartografia da diferença na América Latina*, que foi patrocinada pelo banco Santander, teve seu encerramento antecipado em virtude do compartilhamento exaustivo de determinadas obras, por sua vez, acusadas de fazerem apologia à pedofilia, zoofilia ou ataque à religiões, segundo setores sociais mais conservadores e determinados grupos políticos interessados, além de outras alegações dirigidas à uma pressuposta moral e valores que sustentariam a sociedade como um todo. Alocada em Porto Alegre, a exposição encerrou-se um mês antes do previsto, fato que gerou polêmica e diferentes posicionamentos em todo o país.

Com efeito, retiradas do contexto da exposição e dos objetivos da curadoria, diversas obras abriram intensas discussões quanto ao caráter intrínseco da arte, dos discursos representados e foram, em geral, colocadas ao trato do senso comum e, por que não dizer, a um público indisposto a compreender as forças políticas, culturais e simbólicas postas em jogo, tanto no nível da exposição, quanto da situação provocada pelas manifestações contrárias à exposição. Todo esse processo se efetivou num cenário político de descontextualização, polarização e de notória postura de censura às obras e à exposição.

Esse cenário que envolve concepções estéticas, vivências culturais com diferentes discursos, construção de sentidos e, centralmente, seu caráter político é aqui tomado, indiretamente, como objeto de análise, no que tange à performatividade do discurso artístico e os elementos político-culturais que o atravessam. Para tanto, toma-se a obra *Cruzando Jesus Cristo com Deus Shiva*, de Fernando Baril, como um catalizador dessas forças. Pretendo, pois, mostrar as possíveis tensões que violentam tanto os estamentos da ordem do simbólico orientadores do senso comum, como do discurso construído pelo

conjunto semiótico materializado na obra em destaque. Nesse sentido, visto analisar as violências que perpassam intrínseca e extrinsecamente o quadro de Baril, bem como a natureza dessas violências.

Para dar cabo dessas reflexões, coloco em intersecção categorias teóricas que buscam romper com os constructos tradicionais concernentes à estética e à relação entre sociedade-cultura. Por isso, lanço mão do viés problematizador dos estudos culturais e pós-coloniais (BHABHA, 2003; HALL, 2013; SANTOS, 2005), de pressupostos da Teoria *Queer* (BUTLER, 2002; LOURO, 2004; MISKOLCI, 2009; SEDGWICK, 2007; MISKOLCI, 2009) da estética de Theodor Adorno (1970) e dos estudos da violência (BASTOS; CABRAL; REZENDE, 2014; GINZBURG, 2010; 2012) para descrever e interrogar os meandros da violência simbólica. Com isso, em primeiro plano, são apresentados os pressupostos teórico-interpretativos; em segundo, a obra de Baril é analisada buscando-se os elementos que violentam o *status quo* do discurso do senso comum.

SOCIEDADE E CULTURA: MEDIAÇÕES SIMBÓLICAS E PÓS-COLONIALIDADE

Nesta seção, destaco aspectos do pensamento pós-colonial sem, no entanto, adentrarmos aos aspectos históricos, debates e as diferentes nuances dessa corrente teórica. Para tanto, reporta-se a Santos (2005) conquanto precioso panorama dos fundamentos epistemológicos dessa corrente. Não obstante, coaduno com a referida autora quanto a determinadas linhas de pensamento para, didaticamente, servir de lente para a leitura da obra analisada neste ensaio, conforme os objetivos deste trabalho, a saber:

O prefixo “pós” tem sido fonte de discussões constantes entre os críticos por seu sentido primeiro indicar “depois” do

colonialismo, enquanto os estudos pós-coloniais abrangem, principalmente, as articulações “entre” e “através” dos períodos históricos politicamente definidos, do pré-colonial, passando pelo colonial, estendendo-se às culturas pós-independência e, mais recentemente, ao neocolonialismo de nossos dias (SANTOS, 2005, p. 341).

O conceito acima harmoniza-se com a perspectiva dos estudos culturais (doravante EC), consoante Hall (2013), no que tange ao aguçamento dos conceitos utilizados para operar as releituras do passado, das práticas culturais e dos modos de representação de si. Nesse ponto, os EC buscam precisar os elementos que se tencionam nas fronteiras dessas práticas, representações e da instabilidade que subjaz à condição humana colocando, pois, a necessidade de se olhar para o pluralismo cultural sem projetos homogeneizadores e leituras simplistas (HALL, 2013). Nesse sentido, é preciso pensar as idiossincrasias dos projetos colonialistas em cada momento histórico e em cada ponto do globo, tendo em conta as diferentes experiências humanas de dominação, de resistência e de produção/vivência cultural, já que a “preocupação com o local deve ser básica: cada encontro colonial foi diferente e cada ocasião pós-colonial necessita ser localizada com precisão e analisada com especificidade dentre destes princípios gerais” (SANTOS, 2005, p. 342).

Para Hall (2013) é imprescindível fazer dizer os interditos construídos pela construção eurocêntrica do imaginário ocidentalizado. Mais ainda, destringir as forças que subalternizam os sujeitos, suas práticas, suas sensorialidades e formas de se manifestar no mundo. Em sua leitura gramsciana do mundo, Stuart Hall espera apunhalar os dogmatismos e, para tanto, os EC se colocam como um projeto político, teórico e metodológico para desvelar a construção dos discursos e imaginários, ou como Hall (2013) postula, limpar a sujeita do jogo semiótico.

Com efeito, é por meio do jogo semiótico que as instituições criam centros sógnicos de poder e homogeneizam os imaginários, escamoteiam as tensões e, justamente nesse ponto, os EC buscam compreender o que não se está resolvido (HALL, 2013). No que tange à proposta de análise neste trabalho, um signo – a figura do cristo crucificado – atravessa séculos no imaginário ocidental colonizando e, mediante um projeto universalizante, sedimentar uma proposta de crença, de devoção, de forma de ser e vivenciar a experiência da identidade e da alteridade. Portanto, urge pensar, consoante a experiência artística, quais as tensões e violências os signos instituídos provocam na relação sociedade e cultura, precipuamente, ocidentais.

Justamente no que concerne aos nódulos tensivos que se constroem os imaginários que se faz necessária uma leitura pós-colonial, já que “o pós-colonialismo parece responder a intenções malsucedidas de esquecer o passado colonial após a independência, como se a supressão dessas lembranças oferecesse emancipação das realidades desse encontro desconfortável” (SANTOS, 2005, p. 361). Para além disso, advogar com Hall (2013, p. 117) tal conceito no sentido de “descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos impérios para o momento da pós-independência ou pós-descolonização” e, principalmente, como forma de identificar “as novas relações e disposições de poder que emergem nesta nova conjuntura” (HALL, 2013).

Daí assumir os pressupostos dos EC e dos estudos pós-coloniais para a compreensão de um signo que atravessa diferentes conjunturas históricas, projetos de dominação religiosos e seculares, insere-se num conjunto de elementos que subjetivam o ser ocidental, bem como estabelece formas de construir a cultura e as relações sociais. A figura do Cristo crucificado, na experiência da obra *Cruzando Jesus Cristo com Deus Shiva*, de Fernando Baril propicia

a emergência de significações da experiência com diferentes temporalidades, culturas e agências que se originam em projetos históricos dominadores, colonizadores e, nesse sentido, “o projeto disciplinar do pós-colonialismo é, justamente, o de retornar à cena colonial para revisitar, lembrar e, principalmente, interrogar o passado” (SANTOS, 2005, p. 361). Assim, as interrogações que aqui empreendo vão de encontro aos estatutos e dimensões da violência na ordem do simbólico e como atravessam a experiência da obra artística.

NOTAS BREVES SOBRE A QUESTÃO *QUEER*

É precisamente como subdivisão, crítica e mesmo como contestação que a questão *Queer*, assim como os estudos pós-coloniais, emergiu dos estudos culturais norte-americanos e anglófonos em meados da década de 80 (MISKOLCI, 2009), a partir do trabalho de Richard Warner (1991) ao propor que os (as) intelectuais gays e lésbicas assumissem a condição política de uma episteme *queer*, isto é, problematizar as heteronormatividades invisíveis nas sociedades contemporâneas, posicionando a filosofia foucaultiana de uma historicização e revisão da sexualidade (FOUCAULT, 2005) como paradigma para uma teoria social crítica das sexualidades enquanto experiências discursivas engendradas nos sistemas políticos, culturais e de poder.

Nesses termos, a teoria social precisava encontra-se com as marginalizações empreendidas no campo da sexualidade, a princípio discutidas e aprofundadas por Michel Foucault, ainda que um conjunto substancial de pensadores tenha se debruçado na questão da erótica moderna (WARNER, 1991). Não obstante, “teoria social como quase-instituição do século passado voltou-se continuamente à questão da sexualidade, mas quase sem reconhecer por que o fez e com uma

capacidade infinita de marginalizar a sexualidade *queer* em suas descrições do mundo social" (WARNER, 1991, p. 04 – tradução livre²⁷). Dessa forma, a pesquisa foucaultiana dos regimes de poder sobre o corpo, sobre o uso dos prazeres e de uma hermenêutica das práticas sexuais, afetivas e amorosas desde a gênese das sociedades ocidentais, notadamente, a grega, depura-se no conceito das heteronormatividades, cunhado pelos estudos *queer*:

O estudo da sexualidade necessariamente implica explorar os meandros da heteronormatividade, tanto a homofobia materializada em mecanismos de interdição e controle das relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo, quanto a padronização heteronormativa dos homo orientados (MISKOLCI, 2009, p. 157).

Nessa perspectiva, importa, pois, explicitar os campos de referência desses regimes, bem como as forças de poder que atravessam os corpos em regimes ora naturalizados social, política e discursivamente, no intuito de romper com os binarismos estabelecidos para as manifestações, até então, consideradas aceitáveis da sexualidade, isto é, colocar no palco das discussões outras experiências mormente marginalizadas, invisibilizadas e dissidentes desse campo de referência (BUTLER, 2002). Dessa forma, a questão de gênero e dos campos de significação imputados sobre os corpos renegados socialmente, segundo a filósofa norte-americana, implicou em uma ressignificação da condição ético-política dos estudos pós-estruturalistas e novas afirmações no campo da prática e teoria feminista (BUTLER, 2002).

No que toca às investigações sobre a condição gay, lésbica, da bissexualidade, da transexualidade, das travestilidades e demais formas de manifestação das sexualidades, dos gêneros e dos corpos

27 No original: Social theory as a quasi-institution for the past century has returned continually to the question of sexuality, but almost without recognizing why it has done so, and with an endless capacity to marginalize queer sexuality in its descriptions of the social world (WARNER, 1991, p. 04).

queer, a metáfora do armário emerge como um nódulo de acesso teórico, epistemológico e simbólico de uma dimensão formadora, já que “a epistemologia do armário não é um tema datado nem um regime superado de conhecimento” (SEDGWICK, 2007, p. 21), mas vem a constituir-se numa constante discursiva que marca o estar no mundo social dos sujeitos *queer*, sujeitos esses que seriam o *abjeto*, condição marcada pela indocilidade desses corpos frente às normalizações, isto é,

O armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays. Mas, para muitas delas, ainda é a característica fundamental da vida social, e há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades imediatas, em cujas vidas o armário não seja ainda uma presença formadora (SEDGWICK, 2007, p. 22).

Nesse âmbito, pululam as lutas identitárias das minorias sexuais e suas bandeiras políticas, as lutas por políticas mais humanas e adequadas voltadas para a questão da AIDS, o feminismo da diferença e tantos outros movimentos com os quais as teorias *queer* se aproximam em diferentes medidas, não obstante como ação de subversão aos discursos, práticas simbólicas e regimes de poder hegemônicos, inclusive no que toca ao reconhecimento jurídico não só da pessoa gay, como de sua condição social, mas também no discurso de descriminalização do desejo e despatologização das sexualidades dissidentes. Sendo assim:

O fato mais óbvio sobre essa história de formulações judiciais é que ela codifica um torturante sistema de duplos vínculos, oprimindo sistematicamente as pessoas, identidades e atos gays ao solapar, por meio de limitações contraditórias ao discurso, as bases de sua própria existência (SEDGWICK, 2007, p. 26).

O que se evidencia na problemática posta por Sedgwick (2007) é a constante ameaça sofrida pelos sujeitos com corpos indóceis frente

a uma política de reconhecimento que, a rigor, deveria propiciar uma segurança social simbólica, porém desvela-se num cenário em que a relação entre o público e o privado desse reconhecimento cria espaços sociais ambivalentes. Assim, ser reconhecido *queer* é estar sujeito a uma série de valorações negativas e condição de subalternidade.

Em todo caso, quanto a natureza epistemológica e heurística dos estudos *queer*, trata-se de uma agenda combativa, pois desliza e choca-se em diferentes aspectos políticos, sociais, culturais, religiosos, científicos normatizados (PELÚCIO, 2014) e, podemos acrescentar, solidamente conservados por setores que detêm capital político, econômico e simbólico, para tomar algumas acepções de Pierre Bourdieu (1998). Trata-se de um engajamento epistêmico, político e ético, pois evidencia

o caráter compulsório da heterossexualidade; desconstruindo binarismos que enrijecem possibilidades de transformações; politizando o desejo; ou apontando para as crueldades dos discursos hegemônicos, muitas vezes revestidas de um cientificismo que quita a humanidade de determinados seres humanos, tratando-os como abjetos (PELÚCIO, 2014, p. 07).

Nesse processo tenso, que se articula entre idas e vindas nas/ das conquistas políticas, jurídicas e identitárias, os encontros entre campos simbólicos se tornam díspares e tensos, marcados por uma infinidade de expressões de violência, uma vez que os lugares, seres, instituições normalizados ou normalizadores não querem se deparar com esses abjetos. Daí uma episteme do armário despertar movimentos reacionários conservadores em diferentes instâncias sociais, tal como sucedeu-se com a exposição *Queermuseu* em 2017, fato-paisagem central da presente discussão.

Todavia, voltamos à simbologia do abjeto. Guacira Louro (2004) nos pinta um retrato conceitual dessa condição:

Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. Queer é também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, transexuais, travestis, *drags*. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, dos “entre lugares”, do indecível. Queer é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina (LOURO, 2004, p. 07-08).

Nessa perspectiva, tomando as imagens discursivas postas por Louro (2004) acima e relacionando-as com o evento de reação conservadora a uma exposição que teve, justamente, a questão do *abjeto* como objeto central de reflexão crítico-artística é que se pensa na ordem do simbólico como expressão vívida do (não) reconhecimento desse outro *queer* em suas diferentes manifestações.

Na verdade, a tentativa de censura da exposição, emplacada à época por segmentos políticos e religiosos, aponta para o não reconhecimento, ou seja, não se admite o diálogo entre os discursos e performances existentes com a expressões *queer*. Em outros termos, não se admite colocar o discurso normalizado na cena do estranho. Nas fissuras desse diálogo é que a violência simbólica se instala, em razão de toda estética, no fundo, ser perpassada por uma ética que convoca os sujeitos a olharem para os modos de constituir-se sujeito em sociedade, conforme mais aprofundado a seguir.

DO SIMBÓLICO, DA ESTÉTICA DA VIOLÊNCIA E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

Uma crítica do simbólico, como aqui se pretende, não pode ficar sujeita a uma única face teórica, em razão da multiplicidade de dimensões que perpassam quaisquer fenômenos sociais, políticos,

identitários etc. daí, então, a assunção da articulação entre as teorias crítica do campo estético (ADORNO, 1970; GINZBURG, 2012), pressupostos dos estudos pós-coloniais (BHABHA, 2003; HALL, 2013), da compreensão da condição *queer* (BUTLER, 2002; LOURO, 2004; SEDGWICK, 2007) como balizas para a discussão sobre violência nos termos de uma sociologia e filosofia que nos leve a uma compreensão possível relacionada à recepção negativa de setores conservadores e censura da exposição, conforme problematizado na introdução deste capítulo.

Isso posto, para Bastos, Cabral e Rezende (2014), é justamente pelo excesso de racionalidade que a violência emerge, pressuposto de nossa condição. Seria alienação, dessa forma, localizar a violência fora da experiência humana ou excluída dos modos de ser de nossa humanidade. Entretanto, os referidos autores entendem que os mitos e as cosmologia apontam para algo que está na ordem da alienação em relação à violência: não somos irracionais ou estamos fora dela, ao contrário, criamos uma lógica do conhecimento, da perpetuação e alienação da violência. Tal realidade se encontra no imaginário ocidental, desde as histórias de parricídio e sacrifícios na cultura judaico-cristã, passando pelas mitologias greco-romanas.

Nessa perspectiva, há modos de ser na violência e da violência para além de suas manifestações, ou seja, é um modo de ser do próprio homem (BASTOS; CABRAL; REZENDE, 2014). Sendo um modo de subjetivação, a violência manifestada na experiência histórica e cotidiana fatalmente se espalha na experiência artística que, para Adorno (1970), é sempre um testemunho inconsciente de sua época. As artes, por sua vez, criaram estratégias para sublimar, dar vazão ou refletir sobre a violência, ora legitimada, ora como forma de expurgá-la da experiência, ou de entender o princípio da negatividade de nossa existência.

Com efeito e interpretando a estética adorniana, Ginzburg (2010; 2012) mostra que a experiência de violências extremas já provocadas pela humanidade não permite uma síntese positiva de sua condição e, portanto, a arte não pode subsumir-se à uma perspectiva de legitimação dessa experiência, de uma proposta de totalização e unidade. Tal pressuposto estabelece a necessidade de novas categorias para dar conta da experiência estética atrelada à violência e à condição ambígua da existência humana (GINZBURG, 2010; 2012).

Nessa acepção, na estética de Adorno (1970), a racionalidade não impede a destruição ou os eventos violentos, destrutivos e, sendo paradoxal nossa condição, há uma tentativa de apagamento dessas experiências, porém a arte impregna-se da história ainda que a primeira tente negar a segunda, isto é, “a história também domina totalmente as obras que a negam” (ADORNO, 1970). Fica, dessa maneira, evidente que ética e estética, conteúdo e forma, história e arte, experiência e abstração, violência e racionalidade já não são dicotomias e dimensões estanques, senão processos e instanciarções que se interpenetram na relação entre sociedade e cultura.

JESUS E SHIVA: ATRAVESSAMENTOS CULTURAIS DO FAZER ARTÍSTICO

Fernando Baril²⁸ é um pintor, desenhista e professor gaúcho, nascido em Porto Alegre (1948), tendo estudado artes, arquitetura, xilogravura e participado da criação de grupos de arte, bem como atividades docentes na área e viajado a diferentes países em busca de formação acadêmica e vivências em seu campo. No contexto do *Queermuseu*, em 2017, teve sua obra *Cruzando Jesus Cristo com*

28 Notas biográficas com base no sítio disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa8589/fernando-baril>>. Acesso em: 02 maio 2018.

Deus Shiva, criada em 1996, como uma pintura das quais provocou polêmica, debates e foi objeto de censura.

Conforme a matéria²⁹ publicada por Fernandes (2017), na qual cita o posicionamento do pintor ao jornal Zero Hora, acerca da recepção de sua obra, Baril afirma sua liberdade em criar, bem como no sentido de apontar que a pintura é sempre uma pintura e explica como se inspirou na criação da obra, tal como segue: “era uma semana santa, e eu estava lendo sobre as santas indianas, então resolvi fazer uma cruz entre Jesus Cristo e a deusa Shiva. Deu aquele montarêu de braços carregando só as porcarias que o Ocidente e a Igreja nos oferecem” (BARIL *apud* FERNANDES, 2017, *online*):

Imagem 01: Cruzando Jesus Cristo com Deusa Shiva



Fonte: *site* da Revista Galileu

Apesar da posição neutra do autor e da razão crítica de suas intenções, o conjunto de referências que coloca em tela para construir

²⁹ Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2017/09/o-que-representam-obras-que-causaram-o-fim-da-exposicao-queermuseu.html>>. Acesso em: 02 maio 2018.

o discurso faz movimentar, como quero argumentar, um jogo de forças político-culturais construídos na performatividade da ordem do simbólico. Esse jogo provoca determinadas rupturas com um tipo de discurso que caracteriza o *status quo*, por exemplo, dos estamentos judaico-cristãos que fundamentam as vivências culturais e políticas de parcela considerável da sociedade brasileira e ocidental.

Com efeito, cada detalhe da pintura desloca ou rompe com aspectos do imaginário da figura cristã, construído numa longa narrativização mediada histórica e culturalmente, porquanto tem-se a forte presença das instituições religiosas sacralizadoras dessa imagem, enquanto signo de sacrifício, amor, redenção e outras instâncias. Contudo, Adorno (1970) nos lembra que a arte vigora em levantar-se contra as forças dominantes e essa atitude se corporifica na reconciliação, como ato de violência, entre o formal, o belo e o feio. Nesses termos, a pintura de Baril não abre mão da figura central cristã, senão coloca espaço para outros sentidos, na direção de não se eximir da denúncia daquilo que nos oprime e nos nega (ADORNO, 1970). Pensar o problema da identificação de Jesus, estereótipo masculino, com Shiva, deidade feminina e quais desdobramentos em termos de regimento do corpo.

Mais ainda, a figura central criada pelo catolicismo, enquanto arquétipo da violência humana sobre o divino, continua como emblema estético-religioso no imaginário social. Nessas condições, ousa afirmar, a partir de Bastos, Cabral e Rezende (2014, p 139), esse signo como instância de dominação e de reificação da alteridade, isto é, “a reificação da alteridade em prol da estabilidade existencial de um tipo vital impotente”. Estaria aí, portanto, a raiz de toda violência e, nessa acepção, a dominação simbólica, tal como nos informa Bourdieu (2014), só se efetiva nas relações sociais e institucionais, por meio da naturalização do arbitrário. Em outros termos, interpreto o signo religioso questionado na obra como uma instância de

estabilização que rompe com a alteridade, reifica as singularidades e as pluriatividades em função da impotência em aceitar a condição agonística da existência, suas inter-relações, sua condição processual (BASTOS; CABRAL; REZENDE, 2014).

Baril subverte o belo reificador e estabilizador do signo cristão, insere instâncias de fealdade no novo signo-ícone fazendo com que a forma adotada seja um tipo de violência, enquanto categoria estética, e com ela romper, posto a violência ser íntima do “belo” na sua forma, como quer Adorno (1970). Todavia, entendo a fealdade aqui, conforme o referido filósofo, na condição de tortura, desmembramento ou a crueldade que se busca destrinçar na obra artística mediante sua forma, uma vez que nas formas “a crueldade torna-se imaginação: extirpar algo do vivo, do corpo da linguagem, dos sons, da experiência visível” (ADORNO, 1970, p. 64). Em suma, a violência do simbólico sobre o simbólico, num movimento intrínseco autocentrado, na relação íntima entre conteúdo e forma (GINZBURG, 2010).

Para além dessa instanciación semiótica, urge lembrar com Bastos, Cabral e Rezende (2014) o fato de que o sagrado é promotor de semiotização do social, das relações e do imaginário. Assim, o signo sacrificial cristão é parte do processo regulador desses elementos, além de construir-se sobre a inter-relação entre práticas religiosas e a violência. A partir do pensamento de René Girard, os referidos autores postulam que o cristianismo legitimou práticas de violência como instauradoras de paz, como elementos de coesão social, a partir da mediação simbólica do ato expiatório, corporificado no signo máximo do Cristo imolado.

Mais do que uma crítica ao que o Catolicismo, como instituição, tem oferecido às pessoas, conforme a explicação de Baril supracitada, o pintor gaúcho subverte a forma do ícone, rompe sua estética expiatória para violentar o processo reificador que ancora a construção do signo estabilizador do imaginário de expiação e de sacrifício. Em outras

palavras, a obra rompe com a reificação, com o desejo mimético e com as normas culturais estatuídas pela imagem e pelo imaginário do Cristo crucificado.

Mas a obra ainda se cruza com outro signo: a deusa Shiva. Se por um lado a pintura não desmembra o ato sacrificial da cruz, por outro insere nesse ato outros membros, em alusão à deusa que representa a transformação, a destruição e o movimento na cosmologia hinduísta (LIMA *et al.*, 2016). Em primeiro lugar, há algo de violento nesse imaginário, posto que toda transformação, destruição e movimento pressuponha dor, tensão e esgarçamento das forças, mudanças de ciclo. Eis, pois, uma possível leitura da figura de Shiva em primeiro plano e, em segundo, no cruzamento estabelecido na pintura. Nessas condições, assumo a Shiva como signo fonte e o Cristo como signo alvo no processo de cruzamento feio por Baril.

Com isso, quero focalizar a instância dinâmica desse cruzamento e em como esse processo desestabiliza o imaginário no qual o signo alvo é reificador. Assim, o caráter dinâmico, destruidor e violento de Shiva põe ao chão o caráter estabilizador do signo-alvo-cristo. Na cosmologia hindu, essa deusa ou deidade é parte da *trimurti* junto a Brahma, deus criador, e Vishnu, deus preservador (LIMA *et al.*, 2016). A simbologia da trindade católica também aponta o papel ambíguo do Cristo como um transformador, aquele que subverte o *status quo* de sua época e estabelece um novo testamento e, nesse aspecto, a Shiva se assemelha ao papel crístico de subverter o que está posto.

Se por um lado, o pintor coloca suas experiências em tela, por outro acaba por desestabilizar um longo e largo processo de reificação simbólica que, para Bastos, Cabral e Rezende (2014), é a raiz de toda violência. Não obstante, realiza essa desconstrução de forma esteticamente cruel, nos termos de Adorno (1970), insuflando e revigorando um símbolo estabilizado e mantenedor de uma segurança transcendente no imaginário social. A insegurança da singularidade

dá fôlego à obra, intersecciona culturas que atravessam séculos com cosmologias próprias e se permite construir outras leituras numa clara postura descolonizadora do imaginário, já que intervém num ícone que é parte da identidade ocidental (HALL, 2013).

Portanto, é mister afirmar que a pintura em análise questiona uma racionalidade, advoga denunciar uma dimensão violenta da performatividade simbólica o qual questiona, além de contribuir para aquilo que é difuso e flutuante na ordem do simbólico ser, destarte, captado pela consciência sem estabelecer outra racionalidade (ADORNO, 1970).

Além das dimensões que se cruzam, conforme a argumentação até aqui empreendida, o pintor põe em evidência um conjunto de ícones que compõe o discurso da obra. Tais ícones fazem referência a um diversificado espectro de elementos caros à cultura *pop*, consoante Seraphim Pietroforte (2017). Essas referências colocam em relevo os processos de reificação dos sujeitos e do que tornam sagrado, isto é, para além da imagem sacrificial do cristo na cruz como objeto do sagrado, os objetos e referências culturais externos ao domínio do sagrado passam, dessa maneira, a fazerem parte desse domínio. Isto é, na prática, as pessoas se sacrificam, se violentam, se contorcem, se exploram e se expiam nos objetos da cultura *pop* e é, justamente, nesse ínterim que se encontra o caráter sagrado da prática consumista.

Em outras palavras, religião e cultura *pop* se encontram nos domínios do transcendente, que afetam os desejos e identificações, fazem mover o desejo de sacrificar-se pela posse do que na dimensão do signo-cristo é intangível, mas concernente aos artefatos culturais, que se movem numa estética do consumo, são tangíveis. Eis, pois, um importante fio argumentativo da obra ao apontar, mediante os cruzamentos que realiza, os processos sociais e simbólicos envolvidos nos signos que reconstrói. Trata-se de um fenômeno de interesse, em virtude do que Bhabha (2003) chama de símbolos

obscuros e enigmáticos constitutivos do confronto político e das estratégias culturais.

As estratégias utilizadas por Baril acentuam para aquilo que não é estático, porém dinâmico e que está aí posto adornando e adereçando nossa existência. Para Adorno (1970, p. 200) “o caráter processual das obras de arte constitui-se mediante o fato de elas, enquanto artefatos, fabricação humana, terem de antemão o seu lugar no reino autóctone do espírito”. Portanto, a obra *Cruzando Jesus com Deusa Shiva* corporifica antagonismos e os mostra como processos, numa temporalidade que se esgarça em suas dicotomias, a saber: antigo-atual, ocidental-oriental, sagrado-profano.

A pintura em questão coloca em cena e tela nódulos fronteirícios das forças semióticas instauradas como ícones de um discurso religioso e colonizador. Ao passo que o discurso da obra vigora em descolonizar-se ao inserir a figura dinâmica de Shiva, desestruturando a colonialidade cristã, aponta para a sobreposição de uma nova colonialidade, qual seja a do consumo frenético do *fast food*, dos adereços de moda e *design*, das futilidades *pop*, ou o sagrado do consumo. Tais elementos fazem parte da experiência interpretativa e contingente do que está na fronteira (BHABHA, 2003).

Não se pode negar, com efeito, a participação da iconografia religiosa e predominantemente católica no imaginário ocidental como parte das manifestações, tal como a literatura e outras artes, no que tange à conquista pelo simbólico, notadamente, nos processos relativos às conquistas coloniais. Mais especificamente, entendo a simbologia cristã como parte do projeto colonialista, tal como postulado por Santos (2005). Dessa forma, advogo que não só a literatura, conforme a autora, mas todo um conjunto da ordem do simbólico, tal como a iconografia religiosa, seja parte do projeto colonialista de “propagar as teorias da superioridade europeia e da missão civilizatória do império, usando

linguagem estereotipada para mediar as relações entre colonizadores e colonizados" (SANTOS, 2005, p. 343).

Obviamente, a iconografia religiosa católica advém de processos históricos ainda anteriores e com outras conotações para além do que aqui se advoga. Nesse sentido, as representações de Jesus, seja como menino ou crucificado, são elementos que perpassaram – e ainda perpassam – a construção do imaginário corporificado nas diversas artes, atravessando discursos, promovendo aproximações entre os fiéis e a fé ou o divino, bem como funcionando nos processos de subjetivação historicamente determinados e promovendo, assim, modos de ser, modos de viver e diferentes sensorialidades relativas aos sujeitos e aos sentidos postos no simbólico e por meio dele (SILVA, 2009). Mais ainda, a institucionalização do imaginário, a atualização da iconografia, o uso da imagem como forma de (re)definir aspectos devocionais e as práticas religiosas foram processos levados a cabo com fervor pela Igreja Católica em seu projeto colonialista, contrarreformista ou como um projeto utópico imperialista universal (CESAR, 2008; SANFUENTES, 2016).

Tal realidade, colocada em diálogo com o sincretismo cultural e religioso posto em tela na obra de Baril, aponta para as rupturas de um imaginário construído com projetos bem definidos e que se encontram na memória e imaginário coletivos. Não é à toa que o artista tenha sofrido com processos judiciais acusado de vilipêndio religioso por segmentos sociais que se sentiram violentados em suas concepções religiosas. Isso nos mostra a relação do simbólico como parte vivaz da identidade individual e coletiva e, ao alterar e colocar em movimento representações estabilizadas, Baril as violenta. Nesse ponto, talvez, faça algum sentido a ideia de vilipêndio defendido por aqueles que se escandalizaram com a obra em questão. Não obstante, como argumentado anteriormente, tanto os signos estabilizados pela

iconografia e das representações religiosas, quanto a ruptura formal-estética feita pelo pintor são formas de violência simbólica.

Contudo, diferente da violência simbólica marcada na totalização e homogeneização que nega a alteridade, consoante um projeto colonialista que atravessa séculos mediante o signo religioso, a obra *Cruzando Jesus Cristo com Deus Shiva* promove uma violência estético-formal para fazer estremecer tal projeto totalizante e devolver a alteridade do contato, da bricolagem, do olhar crítico sobre o próprio imaginário sacralizado, da especificidade da experiência religiosa, da leitura que o sujeito pode realizar, na arte, dos signos que atravessam sua identidade e, notadamente, dos modos de subjetivação instaurados por esses signos.

Encerro esta etapa da argumentação apontando para a natureza da obra em análise como um signo híbrido (BHABHA, 2003), conquanto esfacela a relação entre diferentes dicotomias e de forma contingente estabelece um outro lugar de representação. Tal como deve, nos ensina a pensar o artefato artístico na posição ambivalente das representações que fazem parte dos modos de subjetivação e, nesse processo, quando desestabilizadas ou desconstruídas, subvertidas acabam por reinstaurar a alteridade, fenômeno que aterroriza aquele que está reificado na estabilização violenta dos signos, expiado e inerte ao domínio do simbólico sobre sua interioridade.

CONSIDERAÇÕES À GUIA DE CONCLUSÃO

Os detratores das obras do *Queermuseu*, em 2017, no qual inseriu-se a obra *Cruzando Jesus Cristo com Deus Shiva*, de Fernando Baril, não compreenderam que o suposto vilipêndio não foi sobre a fé ou à figura cristã, senão aos modos de subjetivação totalizantes,

estabilizadores e que, como projetos colonialistas ainda vigorosos, vêm negando a alteridade numa cosmologia que ratifica a pacificação pela violência, num signo que introjeta a impotência na existência, sacia a sede por sangue, pacifica o instinto no símbolo sacrificial e expiatório.

É, pois, nesse conjunto de imaginários que Baril lança uma pedra alterando a calma das águas e devolvendo o sentido de alteridade e contato com outros sentidos e cosmologias que, em última instância, dialogam-se em certa medida. Mais ainda, de forma aguda rompe dicotomias colocando o dedo na ferida daquilo que as representações hoje sacralizam e alimentam enquanto consumo, signos do cotidiano *pop* estão no altar do sagrado, se não no rito, mas na prática consumista contemporânea.

Por fim, por que não levantar a problemática de que a obra quer afirmar que são eles, os cristãos, os conservadores, o catolicismo e os consumistas os que estão a dessacralizar seus próprios signos elevando o *pop* ao nível da necessidade religiosa e aos seus altares cotidianos? São, com efeito, limites tênues os cruzamentos realizados tanto na obra, quanto na análise aqui empreendida, sem pretensões de esgotamento e totalização. Não resta dúvida de que a obra exprime sua originalidade, agudeza crítica e leitura pós-colonial ao, violentamente, fazer dialogar mundos falsamente pacificados seja no cotidiano, seja na ordem do simbólico.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Portugal: Martins Fontes, 1970.

BASTOS, Aguinaldo; CABRAL, Alexandre Marques; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência: o enigma da crueldade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lime Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*: a condição feminina e a violência simbólica. Tradução Maria Helena Kühner. 2 ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

CESAR, Aldilene Marinho. As transformações religiosas e a representação da Impressão das Chagas de Francisco de Assis nos centros artísticos "hispano-italianos" dos séculos XV e XVI. ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH-RIO IDENTIDADES, 13. *Anais...* Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212961908_ARQUIVO_TextoANPUH-AldileneMarinhoCesar.pdf>. Acesso em: 02 maio 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. 13 ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005.

GINZBURG, Jaime. *Crítica em tempos de violência*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, 2012.

GINZBURG, Jaime. Violência e forma em Hegel e Adorno. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n.16, 2010.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. 2 ed. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

LIMA, Arthur Guimarães et al. *Mitologia Hindu*: Questionamentos simbólicos e representações. 2016. Disponível em: < <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1660570/course/section/539698/Vers%C3%A3o%20final%20-%20Hindu%C3%ADsmo%20%281%29.pdf>>. Acesso em: 03 maio 2018.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo estranho*. Ensaio sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 21, p. 150-182, 2009.

PELÚCIO, Larissa. *Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?* Rev. Periódicus, Salvador, v. 01. N. 01, p. 01-24, 2014.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry, BARALE, Michele, HALPERIN, David. (eds.). *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1984. Tradução Pedagógica disponível em: <<http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/gaylerubin.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

SANFENTES, Olaya. La utopía de un imperio católico universal. análisis iconográfico e iconológico del frontispicio de una crónica americana del siglo xvi: elegías de hombres ilustres de indias de Juan de Castellanos. *Quintana*, Santiago de Compostela, n. 15, pp. 15-29, 2016.

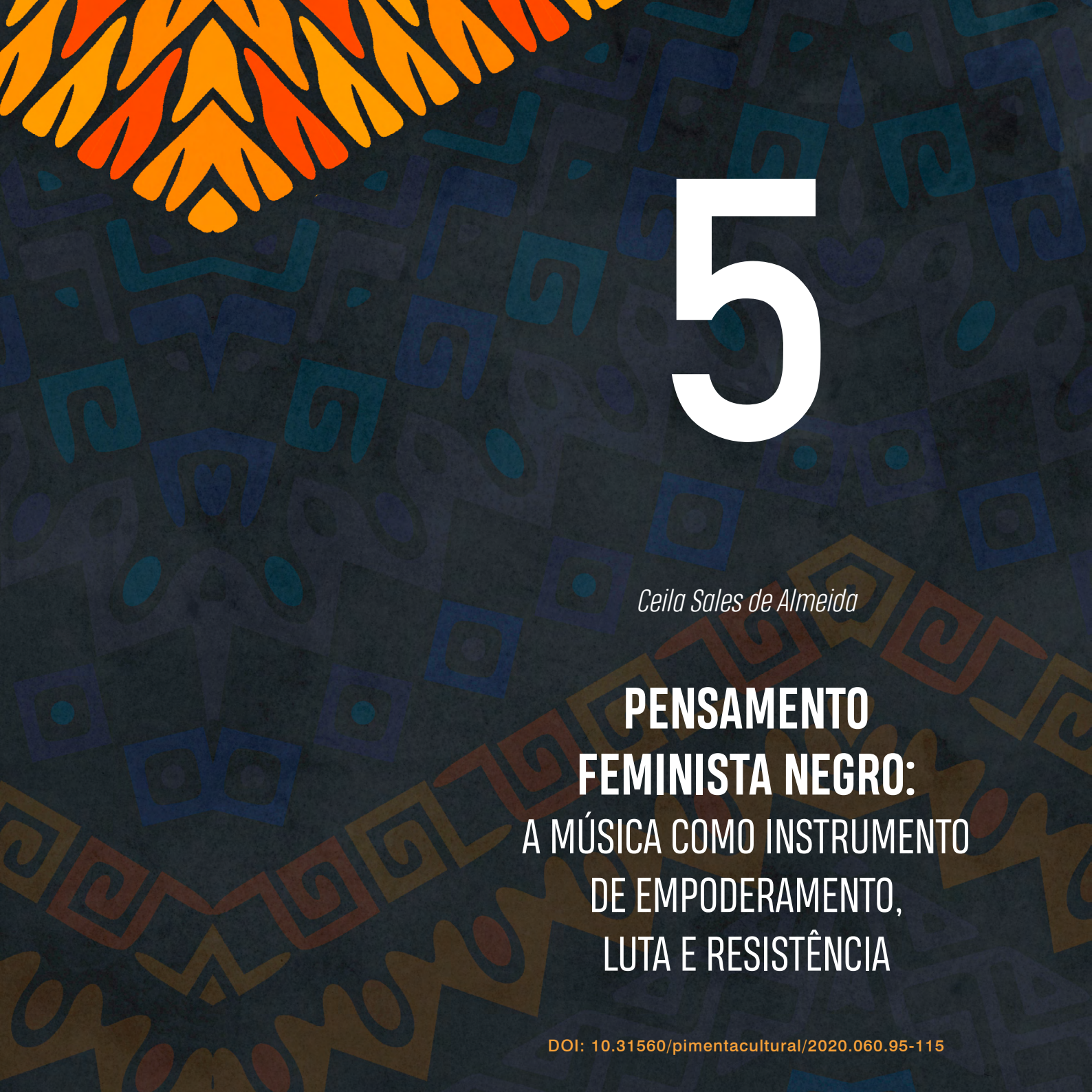
SANTOS, Eloína Prati dos. Pós-colonialismo e pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.) *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005, p. 341-366.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, janeiro-junho, p. 19-54, 2007:

SERAPHIM PIETROFORTE, Antonio Vicente. *Leituras de um brasileiro*: "Jesus-Shiva, de Fernando Baril". 2017. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Arte/Leituras-de-um-brasileiro-Jesus-Shiva-de-Fernando-Baril-/39/38911>>. Acesso em: 05 maio 2018.

SILVA, Edjane Cristina Rodrigues da. Influência da iconografia indo-portuguesa na representação do menino Jesus do Monte. 18º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas Transversalidades nas Artes Visuais. *Anais...* Salvador, Bahia, 2009. Disponível em: <http://www.anpap.org.br/anais/2009/pdf/chtca/edjane_cristina_rodrigues_da_silva.pdf>. Acesso em: 02 maio 2018.

WARNER, Michael, *Social Text*, n. 29, pp. 3-17, 1991.



5

Ceila Sales de Almeida

**PENSAMENTO
FEMINISTA NEGRO:**
A MÚSICA COMO INSTRUMENTO
DE EMPODERAMENTO,
LUTA E RESISTÊNCIA

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O feminismo negro é um movimento teórico, político e social de luta das mulheres negras em face das opressões racistas e sexistas. A mulher negra, por estar em um lugar social específico, um eixo de interseccionalidade permeado pela violência da estrutura patriarcal e racista, foi relegada ao mais baixo patamar da pirâmide social, sofrendo injustiças de natureza econômica e cultural. Diante dessas opressões, essas mulheres construíram uma história de luta e resistência, complexa e multifacetada, ocupando os espaços acadêmicos, sociais e culturais, em uma luta incansável no enfrentamento ao racismo e ao sexismo em na busca por uma real cidadania.

Diversas são as formas de manifestação do ativismo e pensamento feminista negro, dentre eles destaca-se a música, meio de expressão e manifestação, pautado pela oralidade e pela capacidade de se reafirmar um lugar específico de fala. Os ritmos e espécies musicais que compõem o repertório de manifestação de luta e resistência do feminismo negro são amplos e variados, por escolha metodológica o presente estudo analisará a relevância de três tipos musicais de origem norte americana: o *blues*, o *soul music* brasileiro e o *rap*.

Diante disso, neste capítulo tenho como foco e objetivo geral a análise da relevância da música como instrumento do pensamento feminista negro em uma dimensão de empoderamento feminino e instrumento de enfrentamento às opressões racistas e sexistas no Brasil. Como desdobramento, os objetivos específicos visam discorrer sobre a reificação das mulheres negras dentro do sistema colonial de base ideológico patriarcal e racista.

Em um segundo momento, neste estudo viso analisar as características que compõem o pensamento feminista negro. Por

fim, objetiva também verificar a música enquanto representação do pensamento feminista negro e instrumento de empoderamento, luta e resistência das mulheres negras.

A metodologia utilizada será a pesquisa bibliográfica com a análise de livros, artigos, teses e outros referenciais teóricos relativos ao tema, bem como, letras de músicas cantadas por mulheres negras que representem um pensamento feminista negro.

Esse estudo faz parte de um conjunto maior de pesquisas que iniciei em minha dissertação de mestrado na Faculdade de Direito de Vitória, intitulada “Feminismo negro: luta por reconhecimento da mulher negra no Brasil” e teve seguimento com a pesquisa da Tese de Doutorado em andamento na Universidade Federal do Sul da Bahia, na qual pesquiso o pensamento feminista negro enquanto ruptura epistemológica.

Os estudos do feminismo e das relações de gênero e raça, mais que um comprometimento acadêmico e científico, têm se revelado como instrumento de construção de novas subjetividades, no qual, venho ressignificando minha identidade, minhas relações intersubjetivas e meu lugar e função política dentro das estruturas que compõem a teia social. Para além disso, representa ainda um ativismo, na medida em que busca a construção de uma sociedade mais justa e solidária.

Para melhor compreender a importância da música enquanto instrumento de empoderamento e luta por direitos das mulheres negras, é importante, em um primeiro momento, analisar brevemente como se deu a construção de reificação e negação da humanidade e cidadania das mulheres negras no Brasil, perpetrada pela ideologia patriarcal racista.

REIFICAÇÃO COMO INSTRUMENTO DE CONTROLE DAS MULHERES NEGRAS

As mulheres negras foram forjadas a partir das ideologias de dominação e opressão de base patriarcal e racista. Oriundas de diversos países e etnias da diáspora africana foram escravizadas e usadas para manter e garantir o sistema de privilégios colonial escravocrata.

O sistema escravocrata, visando justificar a dominação, exploração sexual e a violação das mulheres negras pelos homens brancos, construiu uma imagem da mulher negra como lasciva, imoral e depravada. Essa deturpação de sua personalidade foi um dos fundamentos à criação do estereótipo das mulheres negras como sexualmente selvagens (HOOKS, 2014, p.39).

Durante o período em que foram escravizadas, as mulheres negras eram constantemente estupradas e violentadas pelos senhores de engenho e demais homens do núcleo familiar. Elas trabalhavam tanto quanto os homens, mas na hora de serem castigadas sofriam de forma específica e eram colocadas em seu “lugar de mulher”, enquanto posição determinada pelo sistema cultural e sociopolítico:

Enquanto as punições mais violentas impostas aos homens consistiam em açoitamentos e mutilações, as mulheres eram açoitadas, mutiladas e também estupradas. O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras (DAVIS, 2016, p.20).

A capacidade das mulheres negras de trabalhar tanto quanto os homens negros desfiava o mito da fragilidade criado pelo patriarcado. Dessa forma, foi necessário encontrar uma resposta para justificar a força e capacidade das mulheres negras e, assim, criam-se estereótipos e estigmas que retiram a sua humanidade e as definem como criaturas sub humanas masculinizadas.

É o início da negação da natureza feminina da mulher negra (HOOKS, 2014, p.52) diferente da ideologia da feminilidade prevalente no século XIX que apresentava a mulher branca como frágil, sensível, mães protetoras e donas de casas dóceis. Aqui, as mulheres negras eram vistas como anomalias (DAVIS, 2016, p.18).

Propriedades dos senhores de engenho e unidades de produção, essas mulheres tiveram uma trajetória permeada pela sua exploração nas relações de trabalho a partir de justificações racistas e sexistas, aptas a lhes retirar a humanidade. Esse sistema de dominação se pautou em violência física, sexual, moral e psicológica, exercidas por mecanismo institucionais e simbólicos de poder.

A ideologia do supremacismo branco elaborou um sistema de hierarquia social baseado em critérios de gênero e raça no qual o homem branco ocupa o ápice da pirâmide, abaixo vem as mulheres brancas e depois os homens negros e por último, na base, no mais baixo patamar social, as mulheres negras (HOOKS, 2014, p.40). Na verdade, a branquitude e a negritude representam o topo e a base em uma hierarquia racista de valores (COLINNS, 2019, p.168).

No período pós-abolição, a reafirmação da inferioridade dos homens e mulheres negras, por meio de estigmas e estereótipos de inferioridade, serviu para fundamentar a separação entre negros e brancos e garantir e perpetuar o sistema de exclusão, dominação e hierarquização social baseados em critérios de raça (HOOKS, 2014, p.40).

A reificação das mulheres negras foi uma forma de dominação e controle social perpetrada pelo sistema patriarcal e racista, uma vez que “a sistemática desvalorização da natureza feminina negra não foi simplesmente uma consequência direta do ódio pela raça; foi um método calculado de controle social” (HOOKS, 2014, p.44).

A violência racista e sexista produz uma dimensão de opressões extremamente perversa às mulheres negras, uma violência que atinge o seu direito a imagem, como também à representação positiva, sendo, pois, uma violência invisível, simbólica, que afeta negativamente a sua construção de identidade e subjetividades, atingindo diretamente as suas relações intersubjetivas, uma vez que, essa violência racista simbólica lhes rebaixa e diminui a autoestima (CARNEIRO, 2003, p.122).

Parte da objetificação de toda a mulher, está ligada a valorização da sua aparência. Mulheres brancas e negras se situam em polos opostos, pois a pele branca e o cabelo liso dão privilégios em um sistema que valoriza a branquitude (COLLINS, 2019, p.167).

Diante das opressões e violências sofridas as mulheres negras tinham duas opções: sucumbir ou resistir, a maioria delas resistiu, se uniu em coletividade e criou mecanismos de luta e sobrevivência que permearam a sua história e formação de identidade e subjetividades.

PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO: MÚSICA COMO INSTRUMENTO DE EMPODERAMENTO, LUTA E RESISTÊNCIA

O feminismo negro é o movimento teórico, político e social das mulheres negras no enfrentamento às opressões racistas e sexistas e em prol da efetivação de seus direitos e garantias fundamentais. É fruto da emergência se construir uma luta política e uma teoria feminista específica a partir de um lugar de fala e um lugar social próprio da mulher negra, permeado pelas vivências históricas e culturais oriundas da interseccionalidade de gênero, raça e classe.

Esse movimento próprio, surge a partir da difícil intersecção do ativismo das mulheres negras no movimento negro abolicionista, bem como no movimento feminista sufragista. Apesar de historicamente ter participado desses dois movimentos sociais, a forte estrutura ideológica do racismo e do sexismo as excluiu de ambos, em suas especificidades (VELASCOS, 2012, p.27).

O racismo e o sexismo, enquanto instrumentos ideológicos de exclusão e dominação, criaram elementos comuns de opressão às mulheres negras. Dessa maneira, motivaram e impulsionaram a luta coletiva, a formação de um pensamento e um ponto de vista específico dessas mulheres (COLLINS, 2019, p.66).

O pensamento feminista negro se perfaz enquanto instrumento de luta e resistência de uma coletividade:

Pensar a contribuição do feminismo negro na luta antirracista é trazer à tona as implicações do racismo e do sexismo que condenaram as mulheres negras a uma situação perversa e cruel de exclusão e marginalização sociais. Tal situação, por seu turno, engendrou formas de resistência e superação tão ou mais contundentes (CARNEIRO, 2003, p.128).

A construção epistemológica do pensamento feminista negro parte de uma exclusão, uma negação, uma interrogação, pautada no histórico discurso da ex-escrava e ativista Sojourne Truth, feita em um Convenção de mulheres em Ohio, nos EUA em 1887 “E não sou eu uma mulher?”.

Assim como o discurso de Truth, o pensamento das mulheres negras, enquanto coletividade, é construído pelo questionamento e a desconstrução da categoria hegemônica de mulher criado pelo feminismo, cuja base era a mulher branca, heterossexual, de classe média que representava um modelo universal eurocêntrico do “ser mulher” (VELASCOS, 2012, p.32).

As mulheres negras, na luta e enfrentamento das opressões de gênero e raça realizam um exercício de desconstrução dos estereótipos e estigmas que pautaram a sua negação enquanto mulher, buscando reafirmar sua identidade em uma dimensão de cidadania e igualdade social:

Frente a los ejercicios «constructivistas» del feminismo blanco, el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción. Destruir la negación desde donde se ha excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías (VELASCOS, 2012, p.33).³⁰

O ativismo das mulheres negras, em sua trajetória de luta e resistência, construiu um pensamento próprio para se opor à opressão e às injustiças sociais e econômicas e criar as bases para a formação de novas subjetividades. A forma assumida por esse pensamento diverge da teoria acadêmica padrão, tomando a forma de poesia, música, ensaios (COLLINS, 2019, p.42). O pensamento feminista negro visa a emancipação e empoderamento das mulheres em um contexto de injustiças interseccionais e se perfaz enquanto um compromisso com a justiça, tanto para as mulheres negras, quanto, para outras coletividades.

Para esse empoderamento se efetivar as opressões precisam ser eliminadas ou ao menos mitigadas para deixarem de ser institucionalizadas e estruturais. E é com esse escopo que o feminismo negro, em sua construção teórica e ativismo social e político, vem atuando por diversas frentes no enfrentamento às violências e às opressões impostas pelo sistema sexista e patriarcal.

30 Diante dos exercícios “construtivistas” do feminismo branco, o feminismo negro parte de uma não categoria (não mulher). A única estratégia possível desde a negação é o exercício de desconstrução. Destruir a negação, desde o momento em que se excluiu da categoria de mulheres, as mulheres negras, para avançar, repensar e reconstruir-se desde outras categorias. (Tradução livre).

O movimento negro e o movimento feminista são movimentos sociais complexos e não apresentam uma única maneira de atuação. Historicamente, diversas foram as formas de luta e resistência das mulheres e dos negros. Na luta antirracista isso decorre da multiplicidade de etnias e nacionalidades dos povos oriundos da diáspora africana, os quais trouxeram línguas, religiões e culturas diversas para o Brasil, tais como, os iorubás, nagôs, angolanos, moçambicanos, daomeanos etc. (GONZALES, 1982, p.18). No que concerne a luta das mulheres, estas, ao longo da história, atuaram incessantemente e de formas variadas contra as opressões do patriarcado.

Fruto da intersecção entre as lutas de gênero e raça, o feminismo negro também apresenta uma multiplicidade de formas de expressão e atuação, estando presente nas Academias por meio de estudos e pesquisas teóricas e científicas, na poesia, na religião, na literatura e na música, entre tantas outras formas de atuação.

Aqui serão abordadas algumas manifestações de luta e resistência do pensamento feminista negro através da música.

MÚSICA FEMINISTA NEGRA: ATIVISMO, RESISTÊNCIA E EMPODERAMENTO FEMININO

A música, historicamente, foi uma das formas mais relevantes de construção do pensamento feminista negro, entre outros motivos, destacam-se dois: primeiro, em razão de dimensão cultural de oralidade na ancestralidade africana e, segundo, por ser um meio de comunicação mais acessível às mulheres negras, para as quais foi negado, por um longo tempo, o direito à educação formal e, por conseguinte, à linguagem escrita.

Mais do que uma forma de expressão e manifestação cultural, a música enquanto manifestação do pensamento feminista negro traz consigo uma dimensão da oralidade, uma prática comum na história de vida das mulheres negras e de sua ancestralidade africana.

Os padrões de comunicação de matriz africana preservam a integridade do indivíduo e sua voz pessoal, mas fazem isso no contexto das atividades em grupo. Na música, um dos efeitos desse modo de discurso oral é que a individualidade, em vez de ser reprimida pela atividade grupal ou ser equiparada à especialização, floresce coletivamente (COLLINS, 2019, p.192).

As mulheres negras nas Américas, tanto as escravizadas quanto as libertas, tiveram suprimido o seu direito social a educação e, por isso, foram excluídas de direitos fundamentais à cidadania durante um longo período de sua história. Sem poder frequentar escolas, a oralidade foi uma forma de transmissão de conhecimentos e expressão fundamental na luta e resistência frente aos sistemas de opressão.

Devido a gama de variedade de sons e ritmos musicais utilizados como forma de manifestação do pensamento feminista negro, por escolha metodológica e em razão de sua relevância como instrumento de empoderamento das mulheres negras em face das opressões racistas e sexistas, abaixo serão analisadas as contribuições do *blues* norte-americano, do *soul music* no Brasil e o *rap* brasileiro contemporâneo.

As Cantoras do *Blues*

O *blues* é um ritmo musical criado pelos afro-americanos no final do século XIX. Alcançou grande sucesso na década de 1920, período em que suas músicas foram interpretadas, em sua maioria,

por mulheres negras, as divas do *blues*. Tradicionalmente, esse gênero assumiu, na cultura oral afro-americana, uma função semelhante à da mídia impressa para a cultura branca, de base visual. Suas músicas não eram apenas entretenimento – era uma maneira de consolidar a comunidade e discutir o tecido social da vida da classe trabalhadora negra nos Estados Unidos (COLLINS, 2019, p.193).

A música das interpretres clássicas da década de 1920 – quase exclusivamente mulheres – marca o primeiro registro escrito da dimensão da cultura oral negra estadunidense. As suas letras desafiavam as imagens de controle definidas externamente e usadas para justificar a objetificação das mulheres negras como o Outro (COLLINS, 2019, p.194). As cantoras de *blues* também enfatizavam a importância da autodefinição e autoafirmação das mulheres negras como parte da passagem da vitimização para uma mente livre, o que demonstra a força dessas letras musicais enquanto instrumento de empoderamento feminino (COLLINS, 2019, p.203).

A autodefinição é reveladora da dinâmica de poder envolvida na rejeição de imagens de controle da condição de mulher negra definidas externamente, uma vez que essas imagens são representações distorcidas de aspectos do comportamento das mulheres negras que desafiavam os arranjos de poder (COLLINS, 2019, p.206).

É importante ressaltar, como afirma Ângela Davis em sua obra “Legado do *blues* ao feminismo negro” (DAVIS, 1998), que a consciência feminista das mulheres negras daquela época é diferente da que temos hoje.

Em sua análise da obra e vida das cantoras de *blues* da década de 1920 - Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith e Billie Holiday – Davis

(1998, online³¹) afirma “O que é mais interessante – e provocador – sobre o corpo de trabalho que cada uma dessas mulheres deixou para trás são as insinuações de atitudes feministas que emergiram de suas músicas pelas fissuras dos discursos patriarcais”.

Embora tenha sido um estilo musical próprio das mulheres negras estadunidenses, o *blues*, pode ser compreendido como um importante instrumento de empoderamento feminino e reafirmação de identidade das mulheres negras em um contexto interseccional de opressões racistas e sexistas, em especial, em razão do seu caráter popular, o que permitiu a difusão do pensamento de mulheres negras, em uma dimensão de oralidade e questionamento de padrões femininos vigentes.

Reafirmação de Identidade no Soul Music

Na década de 1970, no Rio de Janeiro, teve-se o início de um novo movimento de resistência, no qual a juventude negra passa a dar suas respostas ao sistema de exclusão e exploração. É o movimento do Soul Music que passou a ser conhecido como Black Rio (GONZALES, 1982, p.30). Black Rio, Black Soul, Black Power ou simplesmente Soul foram as denominações utilizadas para identificar o estilo musical desenvolvido na década de 1970 pela juventude negra do Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 2018, p.13).

O movimento de Soul Music no Brasil surge influenciado pelo movimento Black Power e de luta pelos direitos Civis dos Estados Unidos em um contexto de autoafirmação fenotípica e cultural da identidade negra, originária da diáspora africana:

31 Tradução livre presente no sítio eletrônico disponível em: < <<https://traduagindo.wordpress.com/2019/07/31/o-legado-do-blues-e-o-feminismo-negro-de-angela-davis/>>. Acesso em: 22 abril 2020.

Nos anos de 1960, a luta do Movimento pelos Direitos Civis, liderada por Martin Luther King, e atuação de Malcolm X, porta voz da organização Nação do Islã, bem como, os escritos do intelectual negro Frantz Fanon, pavimentaram estrada para o surgimento de novos movimentos políticos negros, como os Panteras Negras, nos EUA" (OLIVEIRA, 2018, p.202).

Black foi um termo tomado emprestado do contexto de luta por direitos civis e segregação racial norte-americana, para se analisar as nuances do racismo à brasileira e começar a desmontar o mito da democracia racial. A comparação com o racismo institucional e estrutural dos Estados Unidos provoca questionamentos e problematiza novas discussões acerca da violência implícita no sistema de desigualdades do racismo brasileiro:

Em seu criativo uso do black para redefinir as discussões nacionais sobre raça, brasileiros negros demonstram não terem sido "ludibriados" nem pelos padrões americanos de consciência racial, nem pelas ideias hegemônicas brasileiras de desracialização e harmonia (ALBERTO, 2015. p.89).

O *soul* foi a trilha sonora da luta antirracista e por direitos civis dos negros estadunidenses. Ao ser difundido no Brasil, mostrou-se como um importante instrumento de conscientização política e identitária, uma vez que, o samba, não obstante sua relevância histórica e cultural na luta antirracista, vinha sendo apropriado pela elite e sofrendo um processo de branqueamento (OLIVEIRA, 2018, p.80).

Apesar das diferenças e especificidades da realidade identitária dos negros no Brasil em relação aos EUA, o movimento Black Rio provocou discussões e questionamentos acerca das reais diferenças entre o racismo institucional estadunidense e a pretensa harmonia racial existente no Brasil, trazendo a luz o caráter pernicioso de um racismo que se escondia sob o manto da democracia racial, mas que na prática se efetivava como tão ou mais excludente que o *apartheid* institucional norte americano:

Desde então, muitos acadêmicos têm argumentado que a natureza enganadora do racismo brasileiro talvez tenha sido ainda mais pernicioso do que o racismo no estilo americano, pois neutralizou possibilidades de “consciência racial” e política racial ao estilo do Movimento por Direitos Civis nos Estados Unidos, e até hoje dificulta a realização de programas de ação afirmativa nos moldes daquele país (ALBERTO, 2015, p.46).

O *Soul* foi um movimento cultural negro que se solidificou em pleno período da ditadura militar. Esse contexto histórico conturbado e violento nos mostra a magnitude desse movimento cultural e político, dado o fato de que suas reuniões e bailes, com uma grande coletividade de negros, assustava o sistema opressor militar e a sociedade conservadora, o que provocava uma constante repressão ao movimento.

Nomes como Tim Maia, Toni Tornado e Wilson Simonal foram destaques na música *Soul*. Embora a maioria dos intérpretes tenham sido homens, algumas mulheres se destacaram, a exemplo da cantora Sandra de Sá, intérprete que marcou a história da música popular brasileira e que utilizou a sua voz para difundir mensagens de empoderamento feminino e racial e de enfrentamento às violências racistas e sexistas.

A música interpretada pela cantora Sandra de Sá (SÁ, 1980) “Olhos Coloridos”, nos mostra a força das letras e da imagem do Soul Music enquanto instrumento de empoderamento de gênero e raça:

Os meus olhos coloridos
Me fazem refletir
Eu estou sempre na minha
E não posso mais fugir.
Meu cabelo enrolado
Todos querem imitar
Eles estão baratinados
Também querem enrolar.

Você ri da minha roupa
Você ri do meu cabelo
Você ri da minha pele
Você ri do meu sorriso.
A verdade é que você
Tem sangue crioulo
Tem cabelo duro
Sará crioulo.

Grande sucesso no Brasil na década de 1980, *Olhos Coloridos*, música de autoria do compositor Osvaldo Rui da Costa - o Macau, foi gravado, entre outros, pela cantora Sandra de Sá e até os dias atuais é símbolo de empoderamento e afirmação da identidade negra. O cabelo duro, sarará crioulo, que todos querem imitar é ressignificado e passa a simbolizar a afirmação de identidades e da cultura africana.

O movimento *soul* foi um importante instrumento para a reafirmação da identidade negra por meio da estética, em especial dos cabelos crespos, com a valorização do fenótipo negro. Consolidou um estilo de moda e comportamento baseado no momento Black Power norte-americano que contestava a estrutura racial e social vigente (OLIVEIRA, 2018, p.15).

Por meio do estilo de cores vibrantes, cabelos afros buscava-se reafirmar a inscrição dos corpos negros, historicamente invisibilizados e oprimidos, na paisagem urbana. Era o uso da estética como instrumento de pertencimento e construção de um processo identitário. Na geografia da diáspora negro-africana, as formas de vida, experiências e representações materializaram-se na importância dada aos estilos como forma de expressão, de linguagem e das superfícies de comunicação (OLIVEIRA, 2018, p.205).

Embora tenha iniciado no Rio de Janeiro, o *Soul Music* se espalhou por diversos outros estados da federação, influenciou vários segmentos do movimento negro e deixou marcas de luta, resistência e

política de empoderamento e até hoje se fazem presentes no ativismo do pensamento feminista negro.

O Rap enquanto instrumento de empoderamento das mulheres negras

O rap pode ser compreendido como um dos pilares integrantes do movimento *hip hop*, que segundo estudos acadêmicos, surgiu no Bairro do Bronx em Nova York, Estados Unidos, na década de 1970 como uma forma de manifestação e resposta cultural de jovens negros e latinos ao Estado, diante do alto índice de desemprego e violência vigentes.

No Brasil, reunindo elementos do *rap*, do *break* (dança de rua) e do grafite, o hip hop se constitui como um movimento artístico e social de denúncia das opressões, das violências e das ausências de políticas públicas e sociais nas periferias (MATSUNAGA, 2008, p.108). No *rap*, as mulheres relatam as experiências vividas a partir do seu lugar de fala e denunciam as opressões e as violências, explícitas e implícitas, que fundamentam a ideologia racista e patriarcal.

O *rap*, especialmente nas letras cantadas por homens, em alguns momentos, adota um discurso sexista ao representar a mulher em uma dimensão sexualizada. Assim, ao inserir em um contexto social, cujas bases ideológicas reproduzem estruturas patriarcais, algumas letras de rap reificam e objetificam as mulheres. O sexismo do *rap* denuncia a dificuldade de enfrentamento ao sexismo no Brasil, uma vez que sua dimensão cultural e simbólica se encontra alastrada pelos espaços de representações de subjetividades:

Outro sentido que pode ser atribuído à manutenção de uma visão discriminatória em relação à mulher se refere à tentativa do movimento hip hop se incluir no discurso atual. O sexismo não

é exclusividade do movimento. A sociedade brasileira estrutura-se a partir da visão androcêntrica, e isto pode ser observado nas distinções sexuais quanto aos postos de trabalho ocupado por homens/mulheres, a diferença de salários, a hierarquia política, entre outros (MATSUNAGA, 2008, p.114).

Na busca da garantia de seu lugar de fala, as mulheres negras, vêm se utilizando da oralidade e possibilidade de exercício de crítica social do *rap* para manifestar o pensamento feminista negro e construir espaços de empoderamento e enfrentamento das opressões racistas e sexistas. As MCs vêm garantindo espaço nas mídias sociais e digitais com músicas que denunciam a violência e fomentam a autodefinição e reafirmação de identidade das mulheres negras.

A cantora adolescente de *rap*, MC Soffia, traz em suas músicas um pensamento voltado ao empoderamento das meninas e mulheres negras, como em sua música *Menina Pretinha*:

Menina pretinha, exótica não é linda
Você não é bonitinha, você é uma rainha
Menina pretinha, exótica não é linda
Você não é bonitinha, você é uma rainha
Devolva minhas bonecas, quero brincar com elas
Minhas bonecas pretas, o que fizeram com elas?
Vou me divertir enquanto sou pequena
Barbie é legal, mas eu prefiro a Makena africana
Como história de griô, sou negra e tenho orgulho da minha cor
Africana, como história de griô, sou negra e tenho orgulho da minha cor

...

O meu cabelo é chapado, sem precisar de chapinha
Canto rap por amor, essa é minha linha
Sou criança, sou negra, também sou resistência
Racismo aqui não, se não gostou, paciência.

(SOFFIA, 2016)

A valorização da estética negra enquanto instrumento de empoderamento e resistência é tema constante nas músicas de cantoras de *rap*, samba e outros ritmos musicais que compõem o pensamento feminista negro. De fato, em *Menina Pretinha* de MC Soffia denuncia o racismo cultural e a violência simbólica que permeiam a vida das mulheres negras desde a infância, com a imposição de um padrão de beleza que se afasta da negritude e as colocam do outro lado do abismo, na zona do que é feio.

A boneca padrão de beleza é a Barbie, branca, loura, de cabelos lisos e olhos azuis, assim como são as princesas da Disney e as protagonistas das novelas. Assim, a violência simbólica por meio dos padrões de beleza femininos são, historicamente, um instrumento de inferiorização e estigmatização das mulheres negras.

Em razão disso, qualquer processo de empoderamento feminista negro requer a desconstrução dessa forma de violência simbólica, revelando a falsidade da construção teórica e cultural que se esconde por traz dessa ideologia de dominação.

“*Amenina pretinha*” não é exótica é linda, não é bonitinha é rainha, é negra e tem orgulho da sua cor, da sua história Grió, da sua Makena africana. “*Menina pretinha*” é negra e é resistência. Esse pensamento, traz empoderamento às “meninas pretinhas”, reafirmando sua estética e sua resistência enquanto mulher negra, sendo assim um importante instrumento na luta contra o racismo e o sexismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento feminista negro, em suas várias formas de atuação, visa ressaltar e reafirmar a beleza do negro, da raça, do fenótipo dos povos africanos. A música, uma das mais relevantes e

populares formas de atuação do pensamento feminista negro, exalta a beleza da estética negra, do cabelo crespo, auxiliando o processo de formação e de reafirmação da autoestima e do empoderamento das mulheres negras.

Na contemporaneidade, a música vem sendo propagada com grande velocidade, graças a sua veiculação na internet e nas mídias digitais. Utilizar a mídia como um meio para propagar o empoderamento é de grande relevância já que os meios de comunicação de massa historicamente foram mecanismos de propagação do racismo e do sexismo:

Os meios de comunicação vêm se constituindo em um espaço de interferência e agendamento de políticas do movimento de mulheres negras, pois a naturalização do *racismo* e do *sexismo* na mídia reproduz e cristaliza, sistematicamente, estereótipos e estigmas que prejudicam, em larga escala, a afirmação de identidade racial e o valor social desse grupo (CARNEIRO, 2003, p.125).

Os meios de comunicação e, nos tempos atuais, as mídias digitais, não só repassam e reforçam as representações sociais sedimentadas nas estruturas sociais e relações intersubjetivas, como também, possibilitam a construção e reconstrução de novos sistemas de representações. Essa dimensão transformadora é de grande relevância na formação da imagem e sentidos de subjetividades das mulheres negras (CARNEIRO, 2003, p.125).

Por isso, a apropriação e a utilização das mídias digitais como instrumento de propagação do pensamento feminista negro em suas variadas formas e, em especial, da música feminista negra, é imprescindível no enfrentamento às opressões racistas e sexistas.

A música proporciona uma esfera na qual as mulheres negras podem encontrar e demonstrar sua voz construindo espaços institucionais seguros que permitem a formação de autodefinições

independentes (COLLINS, 2019). Trata-se, portanto, de um instrumento que possibilita o empoderamento e a construção de uma identidade forte e livre dos estereótipos e estigmas racista e sexistas que ao longo da história violaram a cidadania dessas mulheres.

A ênfase construída pelas pensadoras feministas negras através da música e o objetivo de propagar a questão do respeito ilustra a importância da autovalorização. O direito de ser negra, mulher e respeitada se traduz em uma bandeira de luta e resistência (COLLINS, 2019, P.207).

A música assim se perfaz em um importante instrumento de voz, manifestação e expressão das mulheres negras e vem sendo utilizada historicamente como meio de luta e resistência em face das opressões racistas e sexistas. Com letras que denunciam a violência e reafirmam a autoestima, o pensamento feminista negro vem atuando não como mecanismo de empoderamento das mulheres negras, mas como um verdadeiro mecanismo de transformação social.

REFERÊNCIAS

ALBERTO, L. Paulina. Quando o Rio era black: soul music no brasil dos anos 70. História: *Questões & Debates*, Curitiba, volume 63, n.2, p. 41-89, jul./dez. 2015.

CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em movimento*. Revista Estudos Avançados. 2003.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política de empoderamento*. Trad. Jamile Pinheiro Dias. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2019.

DAVIS, Ângela. *Blues Legacy and Black Feminism*. Vintage Books. 1998. Tradução livre: TraduAgindo. Disponível em: <<https://traduagindo.wordpress.com/2019/07/31/o-legado-do-blues-e-o-feminismo-negro-de-angela-davis/>>. Acesso em: 24 mar. 2020.

DAVIS, Ângela. *Mulher, raça e classe*. Tradução livre. Plataforma Gueto, 2016.

GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: marco zero. 1982.

HOOKS, Bell. *E não eu uma mulher*: mulheres negras e feminismo. 1981. Tradução livre Plataforma Gueto. 2014.

MATSUNAGA, Priscila Saemi. As representações sociais da mulher no movimento hip hop. *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte v. 20, n.1, pp.108-116, 2008.

SÁ, Sandra de. *Olhos coloridos*. Disponível em: < <https://www.cifraclub.com.br/sandra-de-sa/olhos-coloridos/>>. Acesso em: 10 mar. 2020.

OLIVEIRA, Luciana Xavier. *A cena musical da Black Rio*: estilos e mediações nos bailes soul dos anos 1970. Salvador: EDUFBA. 2018.

SOFFIA, MC. *Menina pretinha*. Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/mc-soffia/menina-pretinha.html>>. Acesso em: 15 mar. 2020.

VELASCOS, Mercedes Jabardo. Feminismos negros: una antología. In: *Introducción construyendo puentes*: em dialogo desde / com el feminismo negro. Madri: Traficantes de sueños. 2012.



6

Ivaneide Almeida da Silva

MULHERES INDÍGENAS DO SUL DA BAHIA: GUARDIÃS DA MEMÓRIA DE LUTA E TRADIÇÕES

INTRODUÇÃO

O trabalho com populações indígenas do Sul e Extremo Sul da Bahia, a saber os Tupinambá de Olivença, os Pataxó Hã-Hã-Hãe de Pau Brasil e os Pataxó de Porto Seguro, nos aproxima de situações cotidianas, eventos, demandas, lutas, anseios, disputas, desafios, frustrações, insucessos, êxitos e conquistas dessas populações, tanto no interior das comunidades, como fora delas. E na luta indígena cotidiana, nos eventos, nas caminhadas, marchas e outras ações políticas, também estão as mulheres indígenas e as anciãs, que guardam memórias de luta e tradições em suas comunidades.

As últimas décadas do século XX foram marcadas pela luta indígena por reconhecimento de territórios tradicionalmente ocupados, buscando delimitação e demarcação de terras indígenas que só se tornaram viáveis a partir da Constituição de 1988, que passou a garantir direito à posse de terra aos povos originários do Brasil; também foi momento de reflexões sobre a legitimidade das lutas dos povos indígenas para garantia de seus direitos enquanto cidadãos brasileiros, como a educação escolar indígena específica, diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária, fortalecendo as práticas construídas e pensadas pelos próprios indígenas. Por fim, o mesmo período também evidencia a valorização de conhecimentos e saberes tradicionais indígenas, que constituem em profundas concepções sobre o mundo e os grupos humanos, baseada na solidariedade comunitária, na valorização de métodos endógenos de saúde, na valorização da sabedoria dos anciãos e anciãs e sensibilização dos jovens.

A luta pela demarcação de terras indígenas, pela educação escolar indígena e pela valorização dos conhecimentos e saberes tradicionais relacionados à saúde tem seus protagonistas

reconhecidos como lideranças dentro dos povos e aldeias indígenas. E aqui o destaque vai para as protagonistas e lideranças femininas que encabeçam movimentos no interior das aldeias. Diferente do que ainda é considerado sobre o papel das mulheres, e das teorias *a priori* que se tem sobre as sociedades e os espaços femininos, podemos verificar que as mulheres indígenas tem tido muita ingerência nas suas comunidades e aldeias, estando na liderança de diversos movimentos e sendo representantes de diferentes atividades. No interior de algumas comunidades as mulheres possuem poder, mas não são reconhecidas fora delas; já em outras é evidente a sua participação política, sua autoridade e representatividade, e sua atuação no trabalho, educação, saúde e organização familiar. Portanto, faz-se necessário e importante também compreender as questões das comunidades indígenas, a partir da atuação feminina ou da perspectiva feminina.

A participação das mulheres indígenas ocorre em diversos ambientes e espaços dentro e fora das suas aldeias e deve ser evidenciada. Para tanto, é possível observar essa atuação da mulher indígena através da convivência local com alguns povos indígenas; ou ainda na oportunidade de estudo e pesquisa, através de metodologias específicas. A pesquisa científica vem contribuindo para o destaque da atuação da mulher indígena, inclusive algumas dessas pesquisas estão sendo realizadas pelos próprios indígenas, que tem ingressado, através das políticas afirmativas³², em diversas instituições públicas de Ensino Superior no Brasil, nas quais tem realizado suas pesquisas, desenvolvido trabalhos acadêmicos e, na medida do possível, publicado seus resultados. O objetivo desse texto é estratificar experiências de mulheres indígenas na participação em lutas internas para autorreconhecimento étnico, na militância em prol da educação indígena e em vista dos conhecimentos tradicionais dentro de suas

32 FREITAS, Ana Elisa (org.). *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil: povos indígenas e os novos contornos do programa de educação tutorial/ Conexões de saberes*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

aldeias, que por tais razões são consideradas mulheres guardiãs da memória do seu povo, elas são “mulheres-memória”³³.

Segundo Le Goff (2003)³⁴, há, em sociedades sem escrita, “especialistas da memória”, que guardam a “memória da sociedade” e que são simultaneamente os “depositárias da história”. A partir do argumento de Le Goff e pensando em povos indígenas do Brasil e do mundo, que utilizam escrita, mas preservam a sua oralidade, destacamos como guardiãs da memória de povos indígenas do Sul e Extremo Sul da Bahia, mulheres das etnias Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe e Tupinambã, respectivamente Maria D’Ajuda Alves da Conceição, Pajé Jacanã; Maria Muniz, Maya Pataxó Hã-Hã-Hãe; e Nivalda Amaral de Jesus, Amotara. Essas três mulheres apreciadas aqui são apresentadas como anciãs em suas comunidades e, foi possível perceber como as pessoas de mais idade, são respeitadas e consideradas sábias entre os povos indígenas, e são as que guardam as memórias, as referências dentro de suas aldeias, pois conhecem há mais tempo suas tradições, seus valores e costumes, por isso depositárias de memórias de lutas e tradições.

As vivências dessas três mulheres e lideranças indígenas está diretamente relacionada à luta pela educação escolar indígena, aos conhecimentos e saberes tradicionais e a luta pela terra, o que as integra diretamente à história de seus povos e aldeias e o que as reuniu nesse texto. As três tem em comum nas histórias contadas sobre elas a condição de serem anciãs e de serem entendidas como fonte e eixo da cultura indígena, onde o passado está salvaguardado e o presente se compõe, pois o ancião é entendido, especialmente entre os indígenas, como um “vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de

33 Le Goff chama de “homens-memória”, especialistas da memória, guardiões e depositários da história de sociedades sem escrita.

34 LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância" (BOSI, 1994).

As principais fontes utilizadas aqui foram textos escritos pelos indígenas dos povos Tupinambá de Olivença, Pataxó Hã-Hã-Hãe de Pau-Brasil e Pataxó de Porto Seguro: o primeiro deles é o livro *Memória – Índios na visão dos índios*, a 17ª dessa coleção, publicado em 2012, uma produção de diversos povos indígenas, especialmente os três povos já citados, que habitam o Sul e Extremo Sul da Bahia e a ONG Thydêwá; o outro é o livro *Anciões em Contos e Encontros*, organizado por dois indígenas Tupinambá de Olivença, mas com a participação de vários outros autores, publicado em 2014; e por último, o *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*, publicado em 2011, pelo Instituto Tribo Jovens e organizado a partir de diversas lideranças indígenas.

Essas três publicações foram as principais fontes para entender como as mulheres indígenas são reconhecidas como porta vozes de suas aldeias, como depositárias de suas memórias. Nessas publicações não foram encontradas uma reunião coerente de informações e acontecimentos que se sucederam, mas sim relatos construídos e eventos que se deslocavam no tempo, inevitavelmente situados a partir dos lugares sociais, políticos e culturais ocupados por essas mulheres. As três mulheres que esse texto apresenta tem ações e atividades em determinados ambientes dentro de suas comunidades, mas a luta pelo território indígena e pela demarcação de suas aldeias é uma constante em suas vidas, como afirma Marlene Pataxó (In: *Memória*. 2012: 47):

Nós mulheres, também participamos da luta, junto com nossas crianças. Eu represento as mulheres na organização da Frente de Resistência que criamos para a luta Pataxó pela terra. Além da questão das terras, em nossos encontros falamos de outros assuntos importantes, como violência, educação e saúde. (Marlene Pataxó)

AMOTARA TUPINAMBÁ – NIVALDA AMARAL DE JESUS (EM MEMÓRIA)

Meu nome é Amotara (Amar a todos), mas no registro está Nivalda Amaral de Jesus. Eu nasci aqui em Olivença no dia 10 de outubro de 1932. Já vou fazer 80 anos, mas me lembro muito bem como era Olivença. Era aldeia. Só tinha casa de palha, de taipa e muitos índios. Não tinha emprego; cada um tinha sua pequena roça. Era difícil ir a Ilhéus porque não tinha carro; a gente ia a pé. Na sexta-feira, todos vinham da roça para Olivença trazendo seus burrinhos carregados com frutas e farinha para vender e trocar por peixe. De tarde, já voltavam com o burrinho carregado da feira. E aqui nós vivíamos muito felizes e unidos. Quando não tinha uma coisa, o outro tinha e já ajudava. Era assim Olivença. (Amotara. In: THYDÊWÁ, 2012).

Amotara Tupinambá, mais conhecida como dona Nivalda, foi uma “mulher-memória” para o povo Tupinambá³⁵. Sua história de vida está diretamente relacionada ao seu esforço pelo ressurgimento étnico dos Tupinambá, que até a década de 1990 negavam sua identidade indígena e eram conhecidos como Caboclos de Olivença, e pelo processo de reivindicação de direitos à terra para os Tupinambá, que ali viviam desde tempos coloniais³⁶. Era reconhecida pelos Tupinambá como sua líder.

35 Após a Constituição de 1988, os indígenas da região de Olivença começam a reivindicação de sua identidade indígena e os direitos diferenciados, como o direito à terra. Foram reconhecidos como indígenas oficialmente pela Funai em 2001 e a primeira fase de demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença ocorreu em 2009. Eles vivem atualmente na região do sul da Bahia, Mata Atlântica, entre Olivença e a Serra das Trempes e a Serra do Padeiro, região circundada por vários rios, que compreende os municípios de Ilhéus, Buerarema e Una. PARAÍSO (1989) e VIEGAS (1998).

36 Amotara foi uma das principais responsáveis entre os Tupinambá pelo seu reconhecimento étnico e aceitação de que eles mesmos eram indígenas, descendentes de indígenas que viviam ali desde tempos remotos. Ela mesma esteve com muitas famílias, na tentativa de que os mesmos entendessem que o termo “caboclo” se constituía um meio dos não indígenas de tirar-lhes o direito àquela terra. (ALARCON, 2013).

Nos anos de 1990, dona Nivalda participava da Pastoral da Criança em Olivença e por isso tinha acesso a muitas comunidades. Ela foi um importante elo entre órgãos internos Tupinambá e outras instituições, como o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, a Associação Nacional Indigenista – ANAI e a Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional – FASE, que apoiaram todas as ações realizadas naquela localidade em prol do reconhecimento indígena daquele povo e a busca de direitos, como a demarcação de terra, pois participou efetivamente de todo o processo de contestação dos direitos diferenciados para os índios Tupinambá de Olivença.

Dona Nivalda vivia em Olivença, próximo à Praça da Igreja Nossa Senhora da Escada, que outrora constituiu o aldeamento jesuítico de mesmo nome, onde vivenciou muitos conflitos armados entre indígenas e representantes da elite de Ilhéus. Ela tinha guardada lembranças das expropriações de terra pelas quais passavam os seus parentes e sobre como Olivença foi sendo tomada de seu povo. Ela também conhecia e contava muitas histórias e narrativas sobre eventos ocorridos nas terras de Olivença, principalmente porque muitas dessas histórias faziam parte da sua própria história de vida, seja porque tivesse participado ou vivenciado, ou porque compartilhou essas histórias com outras pessoas que tenham sido expectadoras, ou ainda porque faziam parte da memória coletiva daquela população indígena, e Amotara é fundamentalmente plural na história Tupinambá.

Na publicação *Anciões em Contos e Encontros* organizado por Mendes e Tupinambá (2014), dona Nivalda é retratada como uma liderança que incentivou muitas gerações entre os Tupinambá, foi mãe da primeira cacique mulher, Jamopoty, Valdelice Amaral de Jesus, e

a última indígena a ver o Manto Sagrado³⁷ do Povo Tupinambá em museu na cidade de São Paulo. No ponto referente à sua história, traz contos próprios que destacam suas ações como parteira local de mulheres indígenas; sobre suas memórias das brincadeiras de criança; histórias contadas por anciãs, como sua avó Ester, como o surto de varíola que acometeu os povos indígenas no século XVI; a história da pedra do seu bisavô, referente à exploração da mão de obra indígena feita pelos jesuítas para construção da Igreja de Nossa Senhora da Escada; uma passagem secreta que ligava a Igreja e a Praia dos Milagres, a qual, segundo conta, tinha sido construída para os Tupinambá fugirem se ocorresse alguma invasão ali em Olivença; e a proibição de práticas, como o “Poranci”³⁸, as pinturas corporais e as próprias línguas maternas ali dentro de Olivença, práticas sociais e culturais, que só são retomadas a partir da década de 1990, associado às lutas pela terra e pelo reconhecimento da identidade Tupinambá.

A Caminhada Tupinambá é um dos símbolos da luta Tupinambá em Olivença, percorre cerca de nove quilômetros de extensão pela praia entre Olivença e a praia do Cururupe, rememora a Batalha dos Nadadores - o massacre de indígenas capitaneado pelo Governador

37 Os mantos tupinambás são peças artesanais desse povo, que habitava o litoral brasileiro no início do século XVI. Há poucos exemplares preservados no mundo, que ainda trazem seus elementos praticamente intactos, como o trançado em fibra natural e as penas coloridas. Mas todos os mantos tupinambás ainda existentes estão em acervos de museus na Europa. Um deles está no *Nationalmuseet*, em Copenhague, capital da Dinamarca. Foi exposto no Brasil na ocasião das comemorações dos 500 anos da exploração do território pelos portugueses, e nessa mesma ocasião, indígenas da etnia Tupinambá de Olivença-BA, reivindicaram o retorno do manto, por afirmarem serem herdeiros dos tupinambás que fabricaram aquelas peças. Mas mesmo com apoio das universidades e ONG's não conseguiram resgatar o objeto. (BORGES; BOTELHO, 2010).

38 O Poranci é um ritual Tupinambá que faz referência a Jacy (a lua). É um ritual que tem como principal característica o canto em Tupi antigo, mas para sua realização se agregam diversos instrumentos, pinturas corporais, roupas típicas e adereços especiais. Esse ritual é realizado em diversos momentos dentro das comunidades Tupinambá, como em reuniões, encontros ou práticas comunitárias, especialmente em eventos indígenas e até mesmo nas escolas, para iniciar vários acontecimentos. Funciona como identificação e afirmação étnica. A prática do Poranci foi retomada junto ao ressurgimento étnico dos Tupinambá e junto à luta pela retomada da Terra Indígena de Olivença, pois foi nesse momento que se deu a recuperação da cultura de dos rituais Tupinambá. (COSTA, 2013).

Geral Mem de Sá e a história do Caboclo Marcelino, líder e marco da resistência Tupinambá no século XX, que entre suas ações políticas houve o combate contra a construção de uma ponte sobre o Rio Cururupe, território de reivindicação indígena. Esse é um dos principais eventos do povo Tupinambá de Olivença, pois conta com a presença de diferentes etnias indígenas, de variadas instituições e de muitas lideranças indígenas, como dona Nivalda, que esteve presente desde a Primeira Caminhada Tupinambá no ano 2000 e participou como grande líder durante dezessete anos. Atualmente ela está presente nesse evento, lembrada e rememorada como representante da história Tupinambá.

MAYA PATAXÓ HÃ-HÃ-HÃE - MARIA MUNIZ.

Na verdade a escola indígena da aldeia Caramuru, nos seus primeiros momentos sobrevivia de doações de terceiros e eu era um misto de professora e pedinte para a escola sobreviver. (Maria José Muniz de Andrade. In: THYDÊWÁ, 2012).

Maya Hã-Hã-Hãe, conhecida como dona Maria Muniz é uma “mulher-memória” que marca a educação escolar indígena dos povos Pataxó Hã-Hã-Hãe³⁹, na Terra Indígena Catarina Caramuru Paraguassu, da cidade de Pau-Brasil-BA. Ela é considerada uma grande guerreira desse povo, que luta por melhorias, especialmente na educação. Entre os Pataxó Hã-Hã-Hãe é difícil encontrar um estudante que não tenha presente na memória a participação de Maria Muniz em sua formação

39 Os índios conhecidos como Pataxó Hã-Hã-Hãe são constituídos pelas etnias Baenã, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Kamakã, Tupinambá, Kariri-Sapuyá e Gueren. Eles vivem na Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, localizada no sul da Bahia, entre os municípios de Itajú do Colônia, Camacã e Pau-Brasil e seu histórico com os não-indígenas é marcado por expropriações, deslocamentos forçados e assassinatos na região e fora dela. Há uma parte da população Pataxó Hã-Hã-Hãe que vive também na Terra Indígena Fazenda Baiana, no município de Camamu, no baixo-sul da Bahia. Ver dados em “Povos Indígenas no Brasil – Pataxó Hã-Hã-Hãe”. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo-ha-hae/917>>. Acesso em: 25 mar. 2020.

educacional, e para além disso, na luta pela conservação de seus valores e cultura indígena.

Maya, como é mais conhecida entre os Hã-Hã-Hãe, nasceu em 1952 e foi a primeira professora desse povo indígena. De etnia Tupinambá, ela saiu da Reserva Catarina Caramuru Paraguaçu ainda criança e mudou-se com sua família para Palmira, distrito do município de Itaju do Colônia, onde estudou, concluiu o Ensino Básico, casou-se, teve seu primeiro filho e começou a lecionar. Em 1982, momento do início do processo de retomada das terras da Reserva Catarina Caramuru Paraguaçu, ela foi chamada a retomar e assumir a educação daquela Aldeia. O chamado veio de parentes e líderes Pataxó Hã-Hã-Hãe do movimento de retomada, mas logo foi contratada pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI para encarregar-se da escola e da educação naquela Aldeia.

Foi na Aldeia Caramuru onde foram erguidos os principais fatos de sua história, tornando-se uma liderança indígena Pataxó Hã-Hã-Hãe, ligada, notadamente, à organização da educação escolar indígena e a valorização, a preservação e a conservação da cultura Hã-Hã-Hãe, que garante e assegura o reconhecimento de direitos naturais e diferenciados, como a retomada de territórios indígenas, entre outras questões. A educação escolar indígena é diferenciada e está diretamente ligada à conservação de valores e cultura dos povos indígenas, pois

(...) refere-se à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuir com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global (LUCIANO, 2006: 129).

Ou seja, a educação escolar indígena deve ser específica, intercultural e comunitária, e deve consolidar os conhecimentos e

cultura indígenas, permitindo o intercâmbio de vivências e práticas entre os povos indígenas, para proteger e assegurar a cultura material e imaterial dessas populações indígenas, vinculada aos seus projetos sociais. E essa é exatamente a descrição das ações de Maria Muniz sobre a organização da educação entre os Pataxó Hã-Hã-Hãe.

No livro *Memória – Índios na visão dos índios*, da ONG Thydêwá, publicado em 2012, a memória de Maria Muniz vem apresentada em forma de carta, de título “Carta Memória”, escrita por ela própria e trazida na íntegra como imagem. Nesse documento, Maria Muniz fala de quando começou a lecionar na Aldeia Caramuru e das privações que passou, mas que a causa da educação era “justa e valiosa”. Ela buscava melhorias tanto para a escola da Aldeia Caramuru, quanto para outras escolas de outras aldeias. A estadualização da escola e a contratação de funcionários para o então Colégio Estadual da Aldeia Indígena Caramuru Paraguaçu, que ocorreu no ano 2000, tem presente seu esforço e luta.

As dificuldades para organização da educação na Aldeia Caramuru iam além da falta de estrutura e manutenção do local, como a falta de recursos materiais para sustento do estudante dentro da escola e falta de material didático. Nesse último quesito, uma das questões que Maria Muniz aponta é sobre os livros didáticos, pois eles traziam ensinamentos distantes da realidade dos povos indígenas, ainda que a educação devesse manter a interculturalidade, os conteúdos dos livros didáticos e a formação de alguns docentes não atendiam ao caráter e natureza de uma educação escolar indígena, como era o anseio de Maria Muniz e como argumenta Gersem Baniwa:

Como transformar a antiga escola colonizadora e branqueadora de 500 anos em uma escola promotora das culturas, das línguas, das tradições e dos direitos indígenas em diálogo com outras culturas, conhecimentos e valores? Esses direitos garantidos na lei representam uma importante conquista histórica dos povos indígenas e de seus aliados, resultado de muita luta e sacrifícios (BANIWA, 2013)

Com isso, percebe-se que a construção da educação diferenciada para o indígena é assinalada por impasses estabelecidos entre o encontro dos saberes tradicionais indígenas e o saber científico que a instituição escolar nos moldes convencionais estabeleceu como padrão. Esse é um desafio ainda em transcurso na constituição da educação escolar indígena, a partir da Constituição de 1988, mas que Maria Muniz iniciou ali na Aldeia Caramuru desde 1984.

PAJÉ JACANÃ PATAXÓ - MARIA D'AJUDA ALVES DA CONCEIÇÃO.

A Pajé Jaçanã é um “mulher-memória” para os Pataxó e representa os conhecimentos e saberes tradicionais da saúde indígena. Dona Maria D’Ajuda Alves da Conceição, mais conhecida como Pajé Jaçanã, nasceu em 1942 na Aldeia de Barra Velha, em Porto Seguro-BA. Atualmente vive na Aldeia Velha no distrito de Arraial d’Ajuda também em Porto Seguro-BA e ali é uma referência como liderança e anciã, além das funções de pajé e parteira que exerce naquela aldeia.

Pajé Jaçanã viveu sua infância em contato com a natureza e, desde a tenra infância, conhecia ervas medicinais, usadas para a cura de doenças. O seu conhecimento das ervas medicinais, a confiança em sua sabedoria espiritual e na prática dos partos dentro e fora da Aldeia Velha, fez com que os indígenas a escolhessem para exercer a função de Pajé. Ela é procurada por indígenas da etnia Pataxó de diversas aldeias e por não indígenas que buscam fazer tratamentos, a partir do saber tradicional indígena com ervas medicinais.

A Pajé também é referência como parteira, além da Aldeia Velha, já realizou partos em diversos lugares do município de Porto Seguro e de Eunápolis-BA. Ela guarda conhecimentos e saberes tradicionais

importantes para os indígenas, e assim mantém vivos elementos da cultura e tradição Pataxó, pois transmite seu conhecimento para seu povo e ainda faz demonstração de sua função para a comunidade externa local, pois já fez palestras em outros Estados, inclusive para o público da área de saúde, ao qual importa entender as práticas, os cuidados e o acompanhamento da parteira com a mãe e a criança em diversos momentos para além do momento único do parto.

Na ocasião do “Fogo de 51”, evento que incluiu invasão do território da Aldeia de Barra Velha, com o massacre e expulsão da população indígena, Jaçanã que lá vivia, saiu de Barra Velha com sua família aos doze anos e foi trabalhar em uma fazenda de cacau, chamada Finoco, no Sul da Bahia. Dois anos depois foi com seu pai para Arraial d’Ajuda, distrito de Porto Seguro, permanecendo até seu casamento com Benedito Cancela da Conceição, também indígena. Ela viveu com sua família de nove filhos em área que foi demarcada, a então Aldeia Velha, no mesmo distrito.

Em Aldeia Velha, além de pajé e parteira, Jaçanã é conhecida na luta pela demarcação daquela terra, pois esteve entre as primeiras famílias que buscaram o reconhecimento daquele território indígena. A Pajé Jacanã cresceu em um período de muita perseguição ao seu povo na região Extremo Sul da Bahia, a exemplo do evento do “Fogo de 51”, no qual sua família foi parte dessa população expulsa, que migrou para Arraial d’Ajuda e participou da luta pelo reconhecimento e demarcação do território da Aldeia Velha, declarada Terra Indígena no ano 2011.

Como pajé, Jaçanã dá conselhos, faz remédios e ensina a fazer, além de realizar muitas orações para seu povo; como parteira, ela já fez muitos partos ali e o carinho é mútuo entre a Pajé Jaçanã e as pessoas que ela participou realizando o nascimento; e como anciã, é uma liderança que esteve na luta pela demarcação da terra e guarda memória de tempos difíceis que ela e sua comunidade

enfrentaram para que hoje os Pataxós tenham sua terra garantida e vivam sua cultura indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As três mulheres indígenas retratadas nesse texto, a partir de fragmentos de suas experiências e histórias de vida, coletadas especialmente em textos publicados pelas populações indígenas, tem um ponto de convergência, todas elas viveram o período de demarcação de terras indígenas no Brasil e no Sul da Bahia, onde terras foram delimitadas e demarcadas para as populações indígenas Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe e Tupinambá de Olivença durante a década de 1980.

As suas vivências e memórias estão atravessadas pela participação na luta pela terra, além da sua atuação em atividades que lhes são individuais e particulares como a atuação como agente em cuidados com declaração e reconhecimento étnico, educação e saúde. Percebe-se que é frequente encontrar entre mulheres, e nesse caso, entre essas mulheres indígenas uma pluralidade de atividades, o que inclui ações práticas e políticas na busca de melhorias para seu povo e suas aldeias.

Os registros publicados pelos povos indígenas utilizados como âncora para elaboração desse texto trazem narrativas sobre essas mulheres, conhecidas pelos diversos autores, nas quais suas trajetórias de vida estão ali construídas, tanto a partir de depoimentos próprios, como a partir de histórias conhecidas pelos indígenas, esses que estão na esteira de seus ensinamentos, e que as aponta como suas lideranças e como representantes da história de seu povo, pois guardam as suas memórias.

REFERÊNCIAS

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra* - As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. 2013. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

BANIWA, Gersem. Educação escolar indígena no Brasil: avanços, limites e novas perspectivas. In: REUNIÃO NACIONAL DA ANPEd, 36., 2013. *Anais*. Goiânia: ANPEd-Sessão-GO, 2013.

BELO, Ivan D. *(Re)tomando a escola*: reflexões sobre educação escolar indígena entre os Pataxó HãHãHãe. 2014. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

BORGES, Luiz C.; BOTELHO, Marília B. Museus e restituição patrimonial - entre a coleção e a ética. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 11., 2010. *Anais*. Rio de Janeiro, 2010.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*: lembrança dos velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

COSTA, Erlon F. de J. *Da Corrida de Tora ao Poranci*: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia-BA. 2013. Dissertação. (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

LEWINSOHN, Ilana. *Jaçanã* - Causos e a vida de uma Pajé Pataxó. São Paulo: Baraúna, 2016.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro*: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

MARCIS, Teresinha. *A "hecatombe de Olivença"*: Construção e reconstrução da identidade étnica. 2004. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

MENDES, Alessandra M. G.; TUPINAMBÁ, Jaborandy (Orgs.). *Anciões em Contos e Encontros*. 1ª Edição. Ilhéus, 2014.

MOTT, Luiz. Os índios do sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740-1854). In: MOTT, Luiz. *Bahia*: inquisição e sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 193-293.

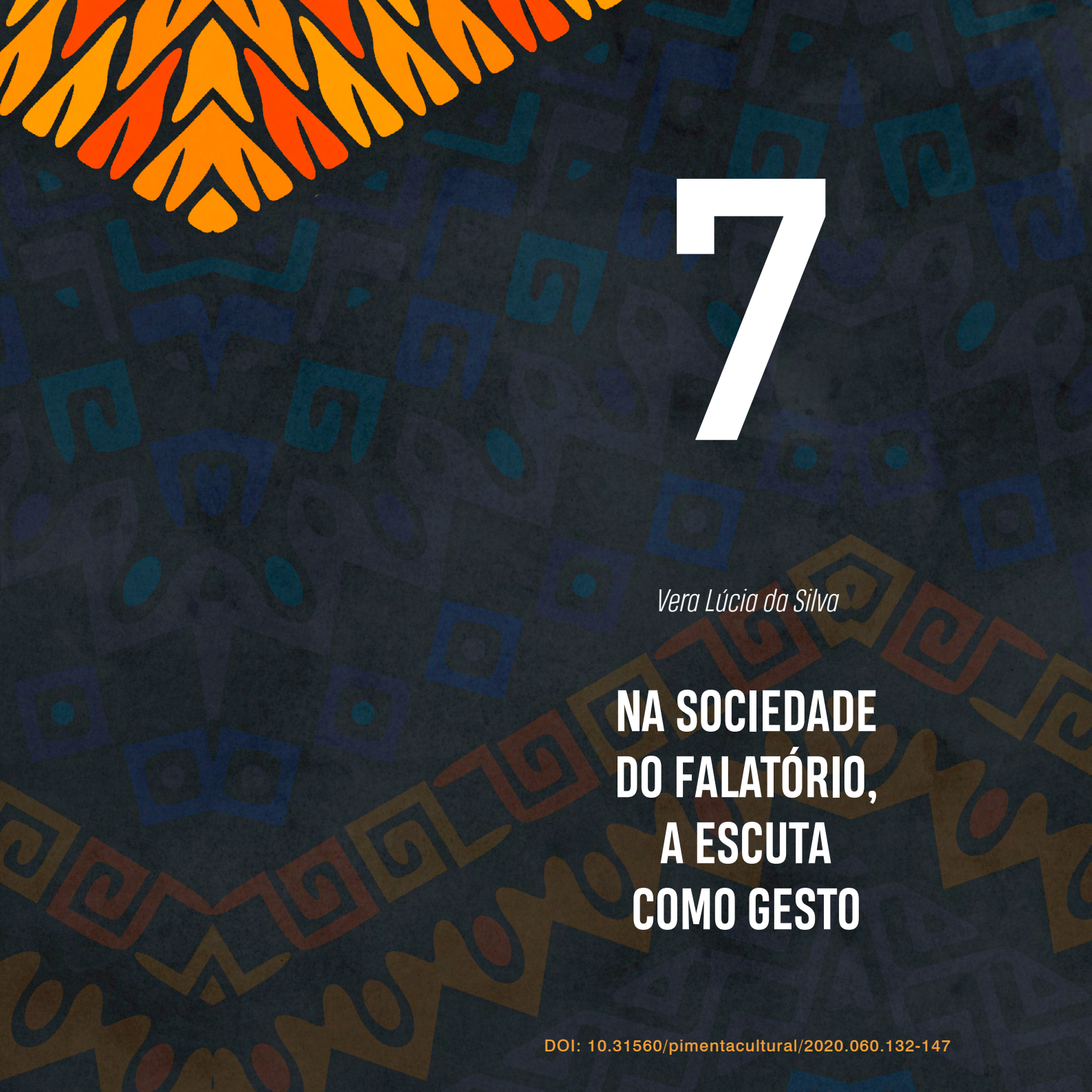
PARAISO, Maria Hilda. Os Índios de Olivença e a zona de veraneio dos Coronéis de Cacau da Bahia. *Revista de Antropologia. USP*, v. 30/31/32, p. 79, 1989.

POVO PATAXÓ. *Inventário Cultural Pataxó*: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia. Bahia: Atxohã / Instituto Tribos Jovens (ITJ), 2011.

SOUZA, Gabriela B. *Os contos do povo indígena Pataxó HãHãHã*: um diálogo cultural. 2016. Dissertação. (Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2016.

THYDEWÁ. *Memória* – Índios na visão dos índios. 2012.

VIEGAS, Susana de Matos. Índios que não querem ser índios: Etnografia localizada e identidades multi-referenciais. *Etnográfica*. Lisboa, v. 02, n. 01, p. 91-111, 1998.



7

Vera Lúcia da Silva

NA SOCIEDADE DO FALATÓRIO, A ESCUTA COMO GESTO

SITUANDO A TAREFA

Na escrita desse trabalho, convido a uma reflexão sobre a aprendizagem da escuta como condição para compreender, ser com os outros e aprender. Não farei uso de variadas concepções teóricas, tanto em razão do pouco que encontrei sobre o assunto, quanto pelo fato de pretender no espaço desse texto pensar mais livremente, sem amparar cada passo no degrau firme dos consensos pacíficos gerados pelos cânones, embora faça escolhas teóricas de uso consagrado na academia. Sirvo-me das palavras da pensadora política alemã, Hannah Arendt (2008, p.33), para dizer que “para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar compreensão, parte do processo de compreender... (...) Para mim, o importante é o processo de pensar”, colocar questões que de algum modo nos interpelam a discutir sobre elas.

No sentido de situar o problema da aprendizagem da escuta empreendo a princípio uma pesquisa sobre a produção acadêmica, especificamente sobre o assunto na última década, estabelecendo um recorte temporal situado entre 2008 e 2018 a partir da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia⁴⁰, cuja tarefa é integrar as produções científicas de diversas universidades brasileiras, a fim de dar visibilidade e circulação aos saberes construídos e/ou organizados por pesquisadores de múltiplas áreas. São mais de quinhentos mil trabalhos, entre teses e dissertações, provenientes de cento e cinco instituições. Utilizando apenas a principal palavra-chave, o recorte temporal e a opção apenas por teses, foi possível identificar 7.288 teses sobre leitura, 4.277 sobre escrita, 4.060 sobre oralidade e somente 658 sobre escuta.

40 Disponível em <<http://bdtd.ibict.br/vufind/>>. Acesso em 03 set. 2018.

Ainda no intuito de avaliar em que medida se tem abordado a escuta como prática de linguagem a ser ensinada/aprendida revisitei os fascículos norteadores do programa de formação continuada para professores dos anos/séries iniciais do ensino fundamental – Proletramento, promovido pelo governo federal através do Ministério da Educação, iniciado em 2008 e desenvolvido pelas secretarias municipais de educação de todo país com o objetivo de preparar os professores para estruturar as práticas de ensino de língua portuguesa e matemática, em torno de eixos formativos que sejam capazes de garantir que o letramento nessas áreas cruciais ocorra até a terceira série do ensino fundamental.

Uma análise rápida do caderno de formação de língua portuguesa permite identificar que foram escolhidos cinco eixos para desenvolver o que é denominado de capacidades linguísticas: 1) Eixo da compreensão e valorização da cultura escrita; 2) Eixo da apropriação do sistema de escrita; 3) Eixo da leitura 4) Eixo da produção de textos escritos e 5) Eixo do desenvolvimento da oralidade. Examinando as orientações pertinentes a cada um desses eixos, apenas no último é possível encontrar, dentre os oito tópicos elencados, dois que tratam da prática da escuta, a saber: “participar das interações cotidianas em sala de aula escutando com atenção e compreensão” e “Realizar com pertinência tarefas cujo desenvolvimento dependa de escuta atenta e compreensão”.

Em uma sociedade que valoriza o estatuto da palavra escrita em detrimento da palavra falada, talvez porque a primeira exija habilidades adquiridas no contexto das aprendizagens formais no espaço das escolas e das universidades, por si, símbolos (ainda depois de uma relativa democratização) de poder, é compreensível que se encontre poucos estudos sobre a escuta, esse eixo da linguagem central para o entendimento do mundo e do outro. Além disso, dominar as tecnologias da leitura e da escrita pressupõe uma distinção importante

nas relações de poder engendradas no cotidiano, enquanto a escuta pode bem ser confundida com a incapacidade de comunicar ideias, sentimentos e emoções, já que segundo a lógica corrente a linguagem escrita e falada nada mais é que a expressão do pensamento, em uma correlação de imediata transparência.

Quanto à formação dos professores, além das razões já argumentadas, há ainda a preocupação com os péssimos índices alcançados pelo Brasil nos exames que visam medir a aprendizagem de leitura e escrita. O principal deles é o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica – IDEB, extraído a partir de dados sobre frequência fornecidos pelo sistema do Censo Escolar e do rendimento escolar, medido através da Prova Brasil desenvolvida pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep / MEC). O exame acontece bienalmente e mostrou que em 2017 o país alcançou suas metas, já estabelecidas com bastante cautela, apenas nos primeiros anos do ensino fundamental de 1º ao 5º ano, aproximando-se do desejado nos últimos anos do fundamental de 6º ao 9º ano e distanciando-se consideravelmente no ensino médio⁴¹.

Com base nesses resultados ruins, ratificados pelos do Programa Internacional de Avaliação de Estudantes - PISA, coordenado pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico, aplicado em setenta países para estudantes a partir de quinze anos, em que o Brasil aparece em 59º lugar em leitura, a formação de professores e a elaboração de políticas públicas e projetos educacionais desenvolvidos no chão das próprias escolas para a melhoria dos índices concentram investimentos (na maioria das vezes insuficientes) em recursos e ações com foco nos eixos linguísticos leitura e escrita. Assim, conforme mostra o caderno de formação do Proletramento, pouco se trabalha a escuta, entendida como algo de

41 Anos iniciais do fundamental: 5,8 (meta: 5,5); Anos finais do fundamental: 4,7 (meta: 5,0); Ensino médio: 3,8 (meta: 4,7). Disponível em: <<http://ideb.inep.gov.br/resultado/>>. Acesso em: 01 ago. 2018.

menor importância dentro do eixo oralidade (este também relegado a um trabalho muitas vezes realizado sem o devido planejamento), talvez porque pareça óbvia e certa a capacidade humana de escutar.

Assim, a tarefa dessa breve reflexão é a de iniciar uma discussão em torno da aprendizagem da escuta, como eixo da linguagem pouco pensado no contexto das pesquisas de mestrado e doutorado, assim como da produção de material para formação de professores das séries iniciais do ensino fundamental das escolas brasileiras, conforme foi afirmado até aqui, para seguir descortinando as potencialidades da escuta. A partir de alguma experiência adquirida em campo durante a pesquisa realizada no mestrado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade na PUC Rio, trago um diálogo ocorrido em uma aldeia Pataxó de Prado na Bahia para, em diálogo especialmente com Heidegger (2012) e Benjamim (2012), apontar dificuldades e possibilidades para a escuta como linguagem a ser aprendida e como procedimento de pesquisa fundamental para a compreensão do outro e do mundo.

CONCEITUANDO PROVISORIAMENTE

Para o filósofo alemão Martin Heidegger (2012, p. 461) o “escutar é fenomenicamente ainda mais originário do que se determina ‘de imediato’ em psicologia como ouvir, ter sensações de som e perceber ruídos. O escutar tem também o modo-de-ser do ouvir entendedor”. Desse modo, para escutar não basta possuir um aparato físico perfeito e preparado para a atividade de discernir sons, é preciso antes de tudo entender que há um outro com quem se partilha uma humanidade comum, que é preciso ouvir e compreender.

Penso que se pode depreender, partindo da breve citação de Heidegger. Nessa perspectiva escutar vai além da possibilidade de distinguir o que nos chega por meio de ondas sonoras, pois alguém que nada ouve pode escutar com as mãos, com os olhos e com o corpo o que ocorre no seu tempo/espço. Assim, escutar tem a ver com uma disposição para fazê-lo, uma abertura diante daquele que se apresenta como interlocutor possível. Para o filósofo

Só onde se dá a possibilidade existenciária de discorrer e ouvir, alguém pode escutar. Quem “não pode ouvir” e “deve ter sentimento” talvez possa muito bem e precisamente por isso escutar. O só-ficar-ouvindo-por-aí é uma privação do entender ouvinte. Discorrer e ouvir se fundam no entender. Este não é gerado nem de muito discorrer, nem de um laborioso ficar ouvindo por aí. Só quem já entende pode ouvir (HEIDEGGER, 2012, p. 463).

Quando ele nos fala do não poder ouvir e do sentimento como condição para a uma escuta fundada no entendimento chama à atenção para a necessidade do silêncio como parte do processo interlocutório e ao mesmo tempo para os embustes dos excessos tanto do falar muito, quanto do ouvir muito. Supondo que tais ações não asseguram nenhuma interlocução por si, podemos tomar como exemplo para uma rápida análise o caso das redes sociais, espaços virtuais em que as pessoas satisfazem a necessidade de falar sobre tudo o que ocorre, como especialistas após a leitura de uma notícia (em geral curta, porque não há tempo para as longas), assim como sobre si mesmas, expondo a um vasto público seu estado de humor, dificuldades do cotidiano, sentimentos e tantas outras facetas de uma vida construída virtualmente. No entanto, esse muito falar, constitui-se por vezes em meros ruídos do lado de quem ouve, pelo excesso não permite escuta alguma. Temos então o sujeito da informação, munido de citações que pretendem dar conta do entendimento de questões complexas, com pouca ou sem qualquer compreensão.

Em a Miséria do Mundo, Pierre Bourdieu, sociólogo francês, em uma reflexão sobre o método na pesquisa social em que há a participação de sujeitos, nos convida à prática de uma “escuta ativa e metódica” que na acepção dele

Associa a disponibilidade total em relação à pessoa interrogada, a submissão à singularidade de sua história particular, que pode conduzir, por uma espécie de mimetismo mais ou menos controlado, a adotar sua linguagem e a entrar em seus pontos de vistas, em seus sentimentos, em seus pensamentos, com a construção metódica, forte, do conhecimento das condições objetivas, comuns a toda uma categoria (BORDIEU, 2008, p.695).

Para além das práticas de pesquisa objeto da reflexão do autor, a escuta ativa e metódica expande a ideia de ouvir, supõe o conhecimento prévio das condições de quem fala, de onde fala e para quem fala, de maneira que quanto mais se conhece, mais se entende, mais assegurada estará a escuta e maiores serão as potencialidades de compreensão das singularidades inerentes aos eventos e às pessoas. Nesse sentido, parece-me, que Heidegger trata o *calar-se* como parte fundamental dessa escuta atenta:

O mesmo fundamento existenciário tem uma outra possibilidade essencial do discorrer, que é o *calar-se* (grifo do autor). Quem se cala, no discorrer-um-com-o-outro, pode “dar a entender”, isto é, formar o entendimento mais propriamente do que aquele a quem não faltam palavras [...] Mas calar-se não significa ser mudo. O mudo tem, ao inverso, a tendência de “falar”. Um mudo não só não demonstra que pode se calar, mas lhe falta inclusive toda possibilidade de demonstrá-lo. Também o que por natureza fala pouco não demonstra mais do que o mudo que se cala e pode se calar. Quem nunca diz algo também não tem a possibilidade de se calar em um dado instante. (HEIDEGGER, 2008, p. 463-465).

Então, na abordagem heideggeriana da escuta, esse aspecto imprescindível e pouco lembrado da linguagem, o silêncio é tratado

como potência do dizer algo frente à sociedade do *falatório*, que é como o autor refere-se ao discorrer insistente, contínuo, ininterrupto e ruidoso do qual as pessoas têm lançado mão para ganhar as disputas nos campos do poder através dos mais variados discursos, desde aqueles fundados na violência àqueles amparados pela racionalidade científica. Esse silêncio preenchido de linguagem significa ainda o não-dizer resistente diante de um outro que por não entender, por não partilhar códigos éticos, está inteiramente indisponível à interlocução, sem que isso signifique resignação ou incapacidade argumentativa.

Então, parece-me razoável supor que o excesso de palavras ou de linguagem, já que utilizando o último termo podemos alargar os sentidos centrados na fala e na escrita para tudo o que pode ser entendido como texto a ser escutado, do movimento das imagens que vão e vem no smartphone de última geração em nossas mãos à arquitetura opressiva dos grandes centros urbanos, contribui sobremaneira para que as pessoas preservem apenas a capacidade mecânica de ouvir as muitas multissonoridades do cotidiano, ao passo que, aos poucos, a competência da escuta vai rareando conforme avançamos em nossa capacidade de falar.

SOBRE A EXPERIÊNCIA DE ESCUTAR

Durante o trabalho de pesquisa de campo para a escrita da dissertação, conduzido muito mais com base em intuições do que propriamente na leitura sobre métodos na etnografia, já que a preocupação metodológica, naquele momento, passava a larga dos interesses da pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde estudei de 2012 a 2014, interessava-nos as práticas de leitura desenvolvidas na Escola Indígena Kijêtxawê Zabelê em

Cumuruxatiba, vila da cidade de Prado no extremo sul da Bahia. A tarefa ali era observar de perto o cotidiano da instituição em uma das suas salas de aula situadas na aldeia Tibá, para posteriormente narrá-las na tentativa de alcançar algum grau de generalização possível, numa perspectiva mais ambiciosa, a outras escolas indígenas.

Na manhã de uma de minhas incursões a aldeia Tibá, encontro Seu Manoel Ferreira⁴², o ancião mais velho da comunidade, companheiro de uma vida inteira da grande líder Pataxó falecida em 2012: Luciana Ferreira, ou dona Zabelê, homenageada ainda em vida no nome da escola que constituía, em parte, a realização de seus sonhos e de sua luta no território. Naquele momento, sentado em um tamborete de madeira, espalhava vagarosamente cachinhos de urucum com um longo pedaço de madeira para que o sol de agosto os secasse.

Aproximo-me, cumprimento, tomo lugar ao seu lado e conversamos sobre o trabalho que executa. A essa altura já havia se acostumado com a minha presença diária na aldeia. Convida-me a ver o pilão fabricado por ele mesmo e utilizado exclusivamente para triturar as sementes, misturadas à farinha de mandioca ou fubá para depois de peneiradas servirem para dar cor e sabor aos alimentos. As sementes da planta também servem para preparar a tinta utilizada nas pinturas corporais, embora prevaleça o uso do extrato de jenipapo misturado ao carvão. Questiono se o socador, conhecido na região por “mão de pilão” não é muito leve, ele responde que o pouco peso é para que as mulheres não se cansem muito na tarefa de moer os grãos.

Sentamo-nos frente ao espaço onde o urucum seca. O ancião pede ao neto Jupati, professor de cultura, que nos traga um café. Conversamos sobre diversos assuntos do cotidiano, mas a conversa estava sempre pautada pela saudade de dona Zabelê: roseiras plantadas à frente da casa por sua companheira, que segundo ele

42 Seu Manoel encontrou-se com Zabelê em 2017.

gostava muito de flores, por isso fazia questão de preservá-las ali, mesmo não compartilhando com ela aquele gosto; as brincadeiras que comandava nos encontros promovidos na comunidade, dentre outras lembranças contadas em espaços separados por longos silêncios.

Quase no fim da manhã, Seu Manoel pergunta se eu já estou sabendo do projeto que trará energia elétrica para a aldeia, digo que sim e pergunto se ele está satisfeito com isso. Cita vários benefícios a que a comunidade terá acesso, enfatizando as dificuldades enfrentadas pelo seu povo para realizar as tarefas mais simples do dia a dia, como por exemplo, aquelas relacionadas ao acesso à água, disponível em um rio relativamente longe das casas e da escola, de forma que era necessário caminhar bastante e em terreno íngreme para consegui-la. No entanto, lamenta que junto às benesses venha também a televisão. Então, quero saber sua opinião sobre o aparelho.

Segue-se mais um longo silêncio.

Pausadamente, o guerreiro Pataxó relembra os tempos em que todos se reuniam ao redor de fogueiras para contar “casos”, como se em sua cabeça as imagens estivessem se formando, ganhando formas, se tornando visíveis: “Um contava, o outro também contava, e todo mundo tinha um caso pra contar, o que tava esperando ficava agoniado pra chegar sua vez... ia assim até amanhecia o dia”. Segue-se mais um silêncio, não por ausência do que dizer, mas talvez por ter muito a escutar de outros tempos, falas que nem sempre encontram tradução fácil e inteligível para um interlocutor que não partilhou da experiência evocada. Seu Manoel começa a lembrar as narrativas e brincadeiras favoritas de Dona Zabelê, olhos fixos nas cenas do passado agora presentificadas através da linguagem que narra: Amigo Folhagem e Caboclo de Pena⁴³. “Luciana é que fazia essas brincadeiras, depois ninguém mais fez... mas se quiser, todo mundo

⁴³ Caboco de pena escreve na areia / Escreva meu caboquinho o nome da aldeia / Escreva meu caboquinho o nome da aldeia.

sabe, faz de novo. Mas hoje ninguém quer saber disso mais não.” Nem as crianças? Inquiri diante da afirmação que desconstrói toda minha ilusão ingênua de pesquisadora principiante. A resposta do guerreiro aponta para um caminho possível: “As crianças gostam”.

Essa conversa de poucas falas e algumas horas de escuta atenta (inclusive dos silêncios), com o ancião configurou-se uma estratégia mais acertada que, por exemplo, uma entrevista guiada por questões objetivamente formuladas, tal como antes havia planejado. É possível que se tivesse adotado tal plano e sentado diante dele com um caderno imediatamente em mãos, fazendo perguntas uma após a outra, não teria acontecido esse produtivo diálogo com um dos anciãos Pataxó mais idosos e experientes do território indígena Cahy-Pequi já que, em especial, os velhos indígenas desconfiam de gente de fora tagarela e de papel em punho anotando tudo⁴⁴.

A respeito do desaparecimento da comunidade de ouvintes, sugerido por Seu Manoel quando lamenta dizendo que “hoje ninguém quer saber disso mais não”, o filósofo alemão Walter Benjamin discute que o fato se relaciona com a modernidade e seus ritmos acelerados, em contraposição aos trabalhos artesanais, de forma que não haveria mais espaço para a narrativa, também uma forma artesanal que encontra solo propício nos contextos em que trabalho e contação de histórias se realizam ao mesmo tempo, pois “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde porque ninguém fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido” (Benjamin, 2012, p. 221). O filósofo acredita que só um “estado de distensão” psíquica alcançado através do trabalho manual pode promover o tipo de escuta sensível e atenta que a narrativa solicita. Sendo assim, na era

44 Em decorrência dessa desconfiança, optei por não fazer anotações imediatas ou utilizar mídia de gravação, já que isso poderia acrescentar uma tensão desnecessária ao diálogo. Esforcei-me para manter preservadas as falas que a mim pareceram centrais para essa discussão, registrando-as logo após o término do encontro com Seu Manoel.

em que o trabalho assume formas gradativamente mecanizadas e que as tecnologias da comunicação e informação introduzem outros ritmos narrativos estruturados a partir da informação que ao final do dia já está velha e superada, o contar e o escutar estariam fadados à extinção.

Ao dizer que “hoje ninguém quer saber disso mais não”, Seu Manoel dá a ver uma comunidade que por algum motivo mantém seus narradores impossibilitados de contar porque não há quem escute, sugerindo que tenha parte nisso o surgimento de mídias como o rádio e posteriormente a televisão, pois apesar da aldeia não possuir energia elétrica, os indígenas que residem em Cumuruxatiba possuem acesso fácil a elas, já que parte dos integrantes da Tibá, permanecem durante o dia em suas casas na comunidade e à noite se deslocam para suas moradias na Vila, o que não é nenhum transtorno, pois a distância pode ser vencida a pé ou de bicicleta.

Para Benjamin, esse declínio do qual nos fala o ancião Pataxó está relacionado ainda à desvalorização do caráter prático inerente à natureza da narrativa que

traz sempre consigo, de forma aberta ou latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte. Mas, se “dar conselhos” soa hoje como algo antiquado, isto se deve ao fato de as experiências estarem perdendo a sua comunicabilidade (BENJAMIN, 2012, p.216).

Esse caráter prático da narrativa é reconhecido pelo filósofo indígena Daniel Munduruku (2002) no livro infantil Kabá Darebu no depoimento de uma criança munduruku:

Nossos pais nos ensinam a fazer silêncio para ouvir os sons da natureza; nos ensinam a olhar, a conversar e a ouvir o que o rio tem para nos contar; nos ensinam a olhar o vôo dos pássaros

para ouvir notícias do céu; nos ensinam a contemplar a noite, a lua, as estrelas...

Eles se sentam conosco no pátio da aldeia, à luz de uma fogueira, e aí... eles nos contam histórias...Histórias que falam de muito antigamente... Nos falam de nossos primeiros pais...nossos antepassados...nossos ancestrais. Essas histórias nos ensinam a amar a Terra, nossa mãe. (MUNDURUKU, 2002, p.18-19)

Os conselhos dados através das histórias de “muito antigamente” não se relacionam com responder diretamente a perguntas geradas por necessidades individuais e imediatas, relaciona-se com “a continuação de uma história que está se desenrolando” (Benjamin, 2012, p.216). Ouvir a floresta, o rio, os outros animais, o céu e a noite, constitui uma ação vital e orientadora de todas as ações de quem mora em uma aldeia: para continuar vivo é preciso saber identificar os perigos iminentes, as oportunidades de pesca, de plantio, de colheita, a época certa para o corte de cabelo, a poda da planta, o momento em que é preciso fazer os rituais etc. Então, a escuta no contexto informado por Munduruku, é uma questão de vida e de morte.

A antropóloga Clarice Cohn (2010), a partir de pesquisa etnográfica no campo da antropologia da criança junto a um subgrupo Kayapó, os Xikrin, buscou compreender o desenvolvimento da criança na perspectiva desse povo. Constatou que para eles faz parte do crescimento da criança, fundamentalmente, o desenvolvimento dos olhos e dos ouvidos, pois será por meio do ver e do ouvir que ela obterá conhecimento e capacidade para agir de forma apropriada.

Para os Xikrin, saber, conhecer, aprender, entender e compreender estão todos inseridos em duas capacidades, a de ver e ouvir. Quando afirma saber ou ter aprendido algo, um Xikrin pode optar entre dizer *arym ba kuma*, o que poderíamos traduzir como “eu já ouvi”, e *arym ba omunh*, que poderia ser traduzido por “eu já vi”. (COHN, 2000, p.4)

Segundo Cohn (2000, p.6), para que a criança, como ser social pleno, desenvolva as faculdades que lhe possibilitarão compreender as normas de convívio social em sua comunidade é preciso que ela circule livremente por entre o mundo adulto, manifestando curiosidade e iniciativa, para que vendo e ouvindo os mais experientes possam entender os modos de vida de seu povo. As crianças Xikrin são tratadas, como sujeitos que se engajam, sempre de modos muito particulares e legítimos, em interações sociais, participando do universo do trabalho, realizando apenas tarefas possíveis a elas. É coerente supor que enquanto trabalham os pequenos veem e ouvem em situações nas quais o espírito está distendido e perceptivo o suficiente para que esse ouvir seja muito mais que uma capacidade física em funcionamento, seja escuta.

Benjamim (2012) define o narrador como quem sabe dar conselhos, por compartilhar experiências, as quais não necessariamente viveu, mas por ter visto, escutado e de alguma forma ficaram gravadas em sua própria história, ou seja, é o acervo de experiências particulares e mesmo de experiências de terceiros é o que autoriza o narrador a dar sugestões de como proceder para continuar. Então, o narrador é aquele que primeiro escutou, no sentido mais amplo de compreender e incorporar as narrativas de outros a sua própria substância, ou seja, se a prática da escuta está em desuso, se ela tem sido desaprendida, também as práticas de narrar estão comprometidas, o que pode significar a interdição da capacidade humana de intercambiar experiências ou em uma perspectiva otimista, na invenção de novas formas linguagem capazes dessa tarefa.

CONCLUSÕES POSSÍVEIS

Retomo a conversa com seu Manoel sobre o fim da comunidade de ouvintes em sua aldeia, para trabalhar sobre sua afirmação final a

minha questão: “E as crianças?”: “As crianças gostam!” e expandi-la para outros contextos para além das comunidades indígenas. Se as crianças gostam de ouvir histórias, essa forma tão primeira de tocar o espírito humano, é possível ensinar a escuta, talvez a única maneira de abertura do ser no mundo, para utilizar aqui uma expressão heideggeriana, para a convivência com outros seres.

Aprender a escuta é ao mesmo tempo aprender o silêncio necessário para o entendimento, interromper o excesso da fala para assim também dizer algo. Talvez seja a hora de questionar o discurso pedagógico que apregoam as escolas interessantes, ruidosas e animadas, talvez seja a hora de defender o tédio e o silêncio, ingredientes centrais para a aprendizagem da escuta, essa linguagem que só pode ser aprendida artesanalmente, que por isso mesmo exige tempo e esforço.

Também, partindo da ideia de que o espaço privilegiado da aprendizagem da escuta é a infância, seja possível pensar as práticas etnográficas muito mais do ponto de vista desse eixo da linguagem, algo como uma infância da etnografia, considerando a origem latina do termo formado a partir do verbo *fari* = falar e do prefixo *in* de negação, ou seja, a condição da *infans*, é a do indivíduo que ainda não sabe falar e por não sabê-lo, por não possuir competência para tal, escuta para aprender a linguagem do outro, para compreender as muitas pequenas narrativas, nem sempre coerentes, que podem de algum modo orientar sobre como seguir adiante.

O milagre que sempre está interrompendo o percurso do mundo e o andamento das coisas humanas e as salva da ruína, que nele se situa como germe e determina como “lei” seu movimento, é finalmente o fato da natalidade, o ser-nascido(...).

Hannah Arendt

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8^o edição. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BORDIEU, P. (coordenador). *A miséria do mundo*. 7^a ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

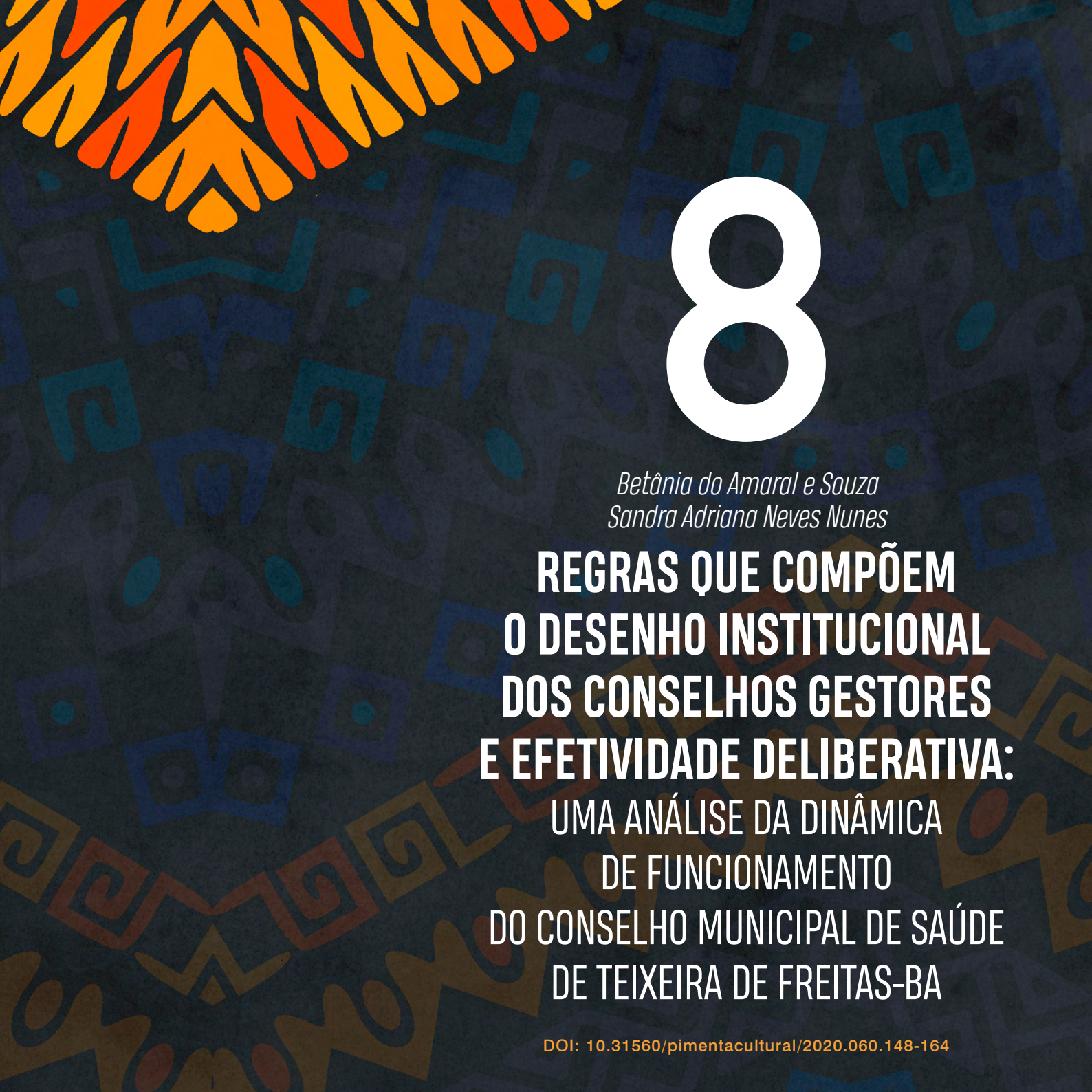
HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

COHN, Clarice. *Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin no Bacajá*. Revista de Antropologia, vol. 43, n° 2. São Paulo: 2000.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Pró-Letramento: Programa de Formação Continuada de Professores dos Anos / Séries Iniciais do Ensino Fundamental: alfabetização e linguagem*. – ed. Ver. E ampl. Incluindo SAEB / Prova Brasil matriz de referência / Secretaria de Educação Básica – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2008.

MUNDURUKU, D. Kabá Darebu. *Ilustrações*: Marie Therese Kowalczyk. São Paulo: Brinque-Brook, 2002.

SILVA, Vera Lúcia da. *Leitura e interculturalidade em uma escola Pataxó no Prado-BA*. 2014. 132 f. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2014.



8

*Betânia do Amaral e Souza
Sandra Adriana Neves Nunes*

**REGRAS QUE COMPÕEM
O DESENHO INSTITUCIONAL
DOS CONSELHOS GESTORES
E EFETIVIDADE DELIBERATIVA:
UMA ANÁLISE DA DINÂMICA
DE FUNCIONAMENTO
DO CONSELHO MUNICIPAL DE SAÚDE
DE TEIXEIRA DE FREITAS-BA**

INTRODUÇÃO

A forma “conselhos” no Brasil, como estratégia política, foi absorvida nos anos de 1990 pela maioria dos planos e projetos governamentais para viabilizar a questão da participação da população nos órgãos e políticas estatais (FERREIRA, 2006). Eles são fruto, principalmente, do processo de descentralização político-administrativa, da municipalização das políticas públicas e dos princípios constitucionais que garantem a participação da sociedade na condução das políticas públicas. De modo específico, aos conselhos de saúde cabe atuar na formulação e no controle da execução da política de saúde, inclusive nos aspectos econômicos e financeiros (BRASIL, 1990). Tais prerrogativas sugerem um forte mecanismo de compartilhamento de poder dos governos com a sociedade civil.

Devido à importância dessa nova institucionalidade, tem havido na literatura nacional uma produção teórica e de pesquisas empíricas considerável sobre os conselhos municipais de saúde. Essa produção, de certa forma, divide-se ao avaliar as potencialidades e os limites dos Conselhos Municipais de Saúde. Algumas revelam inúmeras limitações para o funcionamento dos conselhos de saúde (SILVA, 2017; SOUZA; HELLER, 2019; MAGALHÃES; XAVIER, 2019), enquanto outras destacam as experiências exitosas (MOURA; SHIMIZU, 2019; BELO COSTA; ALMEIDA, 2017). Já estudos mais recentes mostram a tendência de as produções abordarem as instituições participativas com enfoque na aferição da sua efetividade e seus efeitos nas políticas públicas e nos governos, bem como os instrumentos metodológicos para aferir essa efetividade (ALMEIDA; CARLOS; SILVA, 2016; FARIA, 2007; FARIA; RIBEIRO, 2011).

Seguindo essa direção e partindo do princípio de que as regras que compõem o desenho institucional são consideradas preditoras

importantes dos efeitos democráticos promovidos pelas Instituições Participativas e essenciais para avaliar a efetividade deliberativa destas - sua capacidade de operar e tomar decisões (FARIA, 2007; ALMEIDA; CARLOS; SILVA, 2016) -, este artigo volta-se à análise da dinâmica de funcionamento do Conselho Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas. Assim, sua relevância científica e social assenta-se na certeza de que é fundamental conhecer, analisar, compreender e refletir sobre os múltiplos aspectos envolvidos na efetiva participação da sociedade civil na formulação, implementação e gestão da política de saúde, a fim de contribuir para a valorização desses espaços como instrumentos democráticos de inclusão e essenciais para o exercício da cidadania.

Para tanto, primeiramente, o artigo procura contextualizar o surgimento do Sistema Único de Saúde – SUS bem como dos conselhos gestores em meio ao processo de redemocratização no Brasil, destacando a importância destes no âmbito das políticas públicas e nos aspectos democratizantes que permitem a expressão, representação e participação da população. Na sequência, apresenta dados empíricos sobre a dinâmica de funcionamento do Conselho Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas levantados com base na sustentação teórico-metodológica e no modelo de análise do desenho institucional - entendido como um conjunto de regras, mecanismos e processos que determinam os parâmetros que nortearão a implementação e o funcionamento dessas instituições (FARIA; RIBEIRO, 2011) - desenvolvido por Faria (2007). Por fim, apresenta as considerações finais, onde, a partir das variáveis elencadas para análise do desenho institucional do conselho em tela, conclui em que medida esse conselho apresenta uma estrutura institucional democrática. Nessa parte final, ainda são identificadas as principais limitações dessa análise e é apontada a necessidade de futuros estudos.

METODOLOGIA

A metodologia utilizada na construção do artigo foi a pesquisa documental. Optou-se por priorizar o estudo do Regimento Interno da instituição para compreender a dinâmica de funcionamento, organização e composição do Conselho Municipal de Saúde em estudo. Para isso, adotou-se o modelo de análise proposto por Faria (2007), que elenca um conjunto de critérios a serem analisados a partir deste documento, que auxiliam na qualificação das diferenças nas regras de estruturação dos conselhos, tais como: a) a estrutura de funcionamento do conselho; b) a frequência de reuniões; c) o número de membros e a existência ou não de paridade entre eles; d) duração do mandato e possibilidade de reeleição; e) como são escolhidas as entidades de origem dos conselheiros; f) quem é e como se elege o presidente do conselho; e, g) quem propõe os temas de pauta das reuniões (FARIA, 2007).

DESENVOLVIMENTO

O surgimento do SUS

Movimentos sociais iniciados como força popular e pró-democráticos na década de setenta contribuíram para a consolidação de uma nova política de saúde mais adequada às reais necessidades da população, viabilizando sua universalização e equidade. Essa nova política foi instituída na Constituição Federal-CF de 1988, após o regime ditatorial, que em seu artigo 6º transformou-a em direito fundamental e, no artigo 196, a definiu como um direito de todos e dever do

Estado, que deveria ser garantido por intermédio de políticas sociais e econômicas buscando a redução do risco de doença e outros agravos, bem como ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (MACEDO, 2005).

O Sistema Único de Saúde aparece no artigo 198 da CF, que estabelece suas diretrizes: descentralização das ações e serviços, com direção única em cada esfera de governo; integralidade no atendimento, com prioridade para atividades preventivas e participação da comunidade. Assim, pode-se afirmar que foi a partir da CF de 1988 que os conselhos gestores tornaram-se instituições de peso no contexto das políticas públicas, dada a abertura para a sociedade civil ter voz no processo de gestão.

Para a implementação do SUS, foram necessárias novas produções legislativas, que ocorreram na década de 1990. Assim, foram homologadas as Leis de nºs 8.080 e 8.142, denominadas Leis Orgânicas da Saúde (LOS). A organização básica das ações e serviços de saúde, a gestão, a direção, as competências e as atribuições de cada esfera de governo no SUS foram objetos da primeira e esta foi complementada pela segunda no que se refere, principalmente, à participação da comunidade na gestão do sistema.

A partir das LOS, a participação popular foi consagrada como um dos princípios basilares do SUS, institucionalizada e regulamentada dentro do âmbito dele. Assim, ficou definido que a gestão do Sistema Único de Saúde deveria ser estruturada a partir de órgãos colegiados. Estes são conselhos gestores que representam, na atualidade, uma das principais experiências de democracia participativa no Brasil.

Gohn (2011) afirma que os conselhos gestores são canais de participação, frutos de luta, de demandas populares e de pressões da sociedade civil pela redemocratização do Brasil, que permitem a interlocução entre a população e o poder público estatal, sendo,

portanto, instrumento mediador e negociador entre estes atores ou setores da sociedade, constituindo espaços de aprendizagem, de negociação, do exercício de diálogo e de fortalecimento da cidadania.

O artigo 1º, parágrafo 2º, da Lei Nacional nº 8.142/90, define os Conselhos de Saúde da seguinte forma:

§ 2º O Conselho de Saúde, em caráter permanente e deliberativo, órgão colegiado composto por representantes do governo, prestadores de serviço, profissionais de saúde e usuários, atua na formulação de estratégias e no controle da execução da política de saúde na instância correspondente, inclusive nos aspectos econômicos e financeiros, cujas decisões serão homologadas pelo chefe do poder legalmente constituído em cada esfera do governo (BRASIL, 1990).

Essa legislação preconiza que os Conselhos de Saúde sigam os padrões de paridade representativa. Assim, no que diz respeito ao percentual de vagas no conselho, 50% destas destinam-se às entidades do segmento usuário, ao passo que os outros 50% das vagas restantes devem ser distribuídos entre os demais segmentos que irão compor o Conselho de Saúde: 25% para representantes de profissionais de saúde e 25% para representantes do governo e de prestadores de serviço. Dessa forma, esses órgãos consistem em espaços conflituosos, de debate, dissenso e consenso, elementos que se mostram indispensáveis para a implementação do princípio da participação popular no SUS e para o desenvolvimento de uma cidadania de cunho plural-participativo. Nessas instâncias, portanto, a comunidade pode formular, opinar, definir, acompanhar a execução e fiscalizar as políticas e ações de saúde defendendo os seus interesses na gestão da saúde através dos seus representantes (BRASIL, 2004).

Considerações sobre a influência do desenho institucional dos conselhos de saúde em sua efetividade deliberativa

Embora tenham se consolidado como espaços democráticos para o exercício da participação e do controle social, os Conselhos de Saúde ainda apresentam fragilidades em sua operacionalização. Para Tatagiba (2002), a carência de recursos financeiros, humanos e infraestrutura reflete de forma dramática no funcionamento dos conselhos gestores, privados de condições mínimas para o bom desempenho de suas funções, interferindo na sua efetividade deliberativa.

Para esse debate, utilizou-se a abordagem de Cunha (2010) acerca do conceito de “efetividade deliberativa”. A autora define a efetividade deliberativa como “(...) a capacidade das instituições influenciarem, controlarem ou decidirem sobre determinada política (...)” (CUNHA, 2010, p.98). Acredita que essa efetividade se expressa na institucionalização dos procedimentos, na pluralidade da composição, na proposição de novos temas, na deliberação pública e inclusiva, na igualdade deliberativa entre os participantes e no controle e decisão sobre as ações públicas (CUNHA, 2007), sendo um importante indicador da qualidade do processo decisório empreendido no interior das Instituições Participativas (ALMEIDA; CUNHA, 2011).

A partir dessa abordagem, é possível inferir que o desenho institucional dos conselhos é capaz de influenciar no aspecto democratizante dessas instituições, pois é composto por regras que denunciam a intenção de partilha de poder entre Estado e sociedade civil na gestão das políticas públicas. De acordo com Faria e Ribeiro (2011), a presença de maior regulação desses espaços é proporcional ao seu grau de institucionalização. Da mesma forma, a existência de uma sólida estrutura burocrática, como mesa diretora,

secretaria executiva, comissões técnicas e previsão de conferências sugerem maior organização dos conselhos. Seu caráter inclusivo e democratizante depende das regras sobre composição, pluralidade e proporcionalidade dos membros. Finalmente, o potencial democratizante depende também das normas referentes à distribuição, concentração e alternância de poderes, que incidem sobre a formulação de normas de funcionamento, definição de pauta e tomada de decisões. Considerando que o formato ou desenho institucional (regras e procedimentos que governam o processo participativo) do CMS pode moldar e determinar o sentido das dinâmicas deliberativas e representativas empreendidas no interior deste órgão tornando, ou não, sua estrutura funcional mais democrática na relação entre governo e sociedade civil, Faria (2007) defende que a análise das variáveis já citadas permite inferir sobre sua efetividade deliberativa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O objetivo deste estudo foi a análise do desenho institucional do Conselho Municipal de Teixeira de Freitas, através dos critérios elencados por Faria (2007), utilizando-se como fonte de informações o seu Regimento Interno-RI, aprovado em 25 de setembro de 2014.

Segundo Faria (2007), o RI é um documento/instrumento normativo que apresenta um conjunto de regras que definem a estrutura e a dinâmica de funcionamento de determinada instituição. Em sua opinião, no caso dos Conselhos Municipais de Saúde, o Regimento Interno permite aferir em que medida essas regras propiciam ou dificultam o estabelecimento de dinâmicas mais inclusivas e democráticas, através da presença, ou não, dos princípios que nortearam a criação do mesmo.

Desse modo, ao analisar a dinâmica de funcionamento do conselho a partir das orientações constantes em seu RI, conforme recomenda Faria (2007), constatou-se que o Conselho Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas é composto por um Plenário, instância máxima de deliberação; uma Mesa Diretora, eleita pelo Plenário, composta por um presidente, um vice-presidente, 1º e 2º secretários e Comissões Internas Permanentes e/ou Temporárias. Existe previsão da existência de Grupos de Trabalho que, no ponto de vista da autora, apesar de não se tratar de um ponto a ser analisado, é considerada uma informação importante na medida em que eles exercem a função de informar os participantes, fornecendo-lhes subsídios de ordem técnica, administrativa, econômico-financeira e jurídica sobre temas que, muitas vezes, lhes são desconhecidos, tornando os atores mais aptos a discutirem e decidirem sobre determinados assuntos (FARIA, 2007; TEIXEIRA DE FREITAS, 2014).

Quanto ao segundo ponto a ser investigado - a frequência e os locais de reuniões -, o RI estabelece que o Conselho Municipal de Saúde reunir-se-á, ordinariamente, uma vez por mês (na primeira terça-feira) e, extraordinariamente, por convocação de qualquer conselheiro observada a antecedência mínima de 72 horas. Dombrowski (2008) afirma que a prática de reuniões periódicas e constantes - desde que elas realmente ocorram - é fundamental para que os conselhos trilhem o caminho da autonomia, porém, alerta que esta periodicidade não é uma condição suficiente, mas necessária para que isso ocorra. Isso significa que apenas reuniões periódicas não garantem que um conselho adquira autonomia, mas, sem dúvida, tampouco isso irá acontecer se as reuniões ocorrerem “de vez em quando” ou com frequência indeterminada.

Qualquer cidadão poderá participar dessas reuniões, podendo usar a palavra por até 03 (três) minutos. Sobre os locais de reunião, o RI estabelece que as reuniões serão realizadas na Sede do CMS ou

ocorrerão em outros espaços com a finalidade de ampliar a participação popular, desde que previamente divulgado.

No que tange ao número de membros do conselho, o RI demonstra que o Conselho Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas será composto por 16 membros titulares e seus respectivos suplentes. Quanto à representação, o CMS terá representação paritária - mecanismo que busca favorecer o equilíbrio das decisões -, sendo seus membros assim distribuídos: I- Da representação governamental: dois representantes do Governo Municipal, sendo um o gestor municipal de saúde e o outro indicado pelo mesmo; II- Da representação dos prestadores de serviços: 02 representantes das entidades prestadoras de serviços da saúde (podendo ser entidade filantrópica contratada com o SUS e/ou prestadores privados contratados com o SUS); III - Da representação dos profissionais de saúde: 04 representantes das entidades representativas dos trabalhadores da saúde (associações, sindicatos públicos e/ou privados). No que diz respeito à representação dos usuários, o RI estabelece que serão 08, distribuídos conforme segue: 02 representantes de entidades religiosas; 02 representantes de organização de moradores; 01 representante do movimento estudantil; 01 representante da associação dos portadores de deficiências; 01 representante da associação dos dirigentes lojistas e, por fim, 01 representante da associação/conselhos representativos de classe.

Sobre a representação, Dombrowski (2008) explica que, apesar da relação de segmentos sociais representados nos conselhos ser considerada relativamente ampla, isso não significa que esses conselhos não apresentem problemas de representação, pois, além da ausência de vários grupos e segmentos sociais, por várias vezes, vê-se a presença de inúmeras instituições que defendem apenas seus próprios interesses, como é o caso dos segmentos profissionais com sólida e extensa tradição corporativa (médicos, engenheiros, advogados e seus poderosos conselhos e associações profissionais).

Rêgo (2002) e Ferreira e Fonseca (2014) acreditam que a composição de um conselho e sua pluralidade podem favorecer a qualidade da participação, tendo em vista que a representatividade na composição do CMS possibilita diferentes olhares sobre o tema a ser discutido e diz respeito não somente ao seu caráter quantitativo, mas à sua capacidade de representar os reais interesses dos segmentos sociais ali envolvidos. Porém, é importante ressaltar que a paridade numérica nem sempre representa um equilíbrio de poder nas deliberações dos conselhos, pois as diferenças de qualificação técnica ou de poder político e econômico podem fazer com que a opinião de alguns segmentos prevaleça, sendo imposta a vontade dos mais “fortes” na sociedade (FERREIRA; FONSECA, 2014).

Passando-se para o próximo ponto a ser analisado, que diz respeito ao tempo de mandato e reeleição, os conselheiros do CMS de Teixeira de Freitas têm dois anos de mandato podendo ser reconduzido uma vez por igual período, porém, em seu RI não existe previsão nem proibição de reeleição, somente orientações para condução do processo eleitoral. Dombrowski (2008) destaca que

Na grande maioria dos conselhos o mandato dos conselheiros é de apenas dois anos, o que implica pouco tempo para eles poderem inteirar-se da dinâmica das reuniões, dos processos de construção da agenda, das disputas abertas e veladas no interior do conselho etc., *o que torna cada reunião um momento privilegiado de aprendizado (...)* que ocorre durante processos nos quais o cidadão aprende a reconhecer os seus interesses e a diferenciá-los dos outros em disputa. É esse tipo de aprendizado que conduz à autonomia (DOMBROWSKI, 2008, p. 279, grifo nosso).

A forma como são escolhidas as entidades de origem dos conselheiros é considerada por Faria (2007) uma informação importante, uma vez que ela revela como se constitui a representação no interior dos conselhos e a legitimidade da mesma. Nesse contexto, o RI informa que os representantes no CMS serão designados por decreto

do prefeito municipal, respeitando a indicação de suas entidades ou órgãos correspondentes.

No que se refere à determinação de quem ocupa a presidência e à forma como se escolhe o presidente, o RI estabelece que o CMS tenha um Presidente e um Vice-Presidente, ambos eleitos entre seus membros, por votação em Plenário. Observou-se que essa prática passou a ser exercida a partir do ano de 2015, com a promulgação da Lei Municipal nº 893/2015, pois, anteriormente, o Secretário Municipal de Saúde era designado a assumir a presidência do CMS. Para Faria (2007, p. 119), a indicação do Secretário Municipal de Saúde para ocupar o cargo de presidente sem a realização de eleição “não só fere o princípio representativo, como indica monopólio do cargo pelo representante do governo, configurando de antemão a preponderância do governo frente aos demais segmentos que participam dos Conselhos”. Nesse caso, a interferência do poder executivo nas atividades do conselho é maior, implicando na diminuição da sua autonomia, pois, na prática, em muitos casos é concebido ao presidente o privilégio de definir o que será discutido nas reuniões, estabelecendo temas prioritários para a agenda, como afirma Tatagiba (2002). Nesse sentido, ao aliar a prerrogativa de escolher seus próprios presidentes à determinação da periodicidade de reuniões, tende-se a evitar que o conselho seja convocado a deliberar apenas de acordo com a conveniência do poder Executivo (DOMBROWSKI, 2008).

No que diz respeito a quem é facultada a prerrogativa de elaborar a pauta de discussão e como se chegam às decisões do conselho, de acordo com o RI, cabe ao presidente convocar as reuniões, propor e submeter as questões para a deliberação da plenária. Conforme o parágrafo único, artigo 21, do RI, os assuntos a serem incluídos na pauta do dia deverão ser solicitados com até 48 horas de antecedência. Com essa informação, é possível inferir que todos os conselheiros podem fazer indicações de pauta, sendo esta construída de forma coletiva. Ainda, conforme o RI, as deliberações são tomadas por maioria simples

dos presentes com direito a voto e, no caso de empate, a mesa diretora tem voto decisório. Essas deliberações devem ser materializadas por meio de resoluções, recomendações e moções (art. 29).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em linhas gerais, conforme disposto pela pesquisa na área, os conselhos gestores apareceram como elementos fundamentais de democratização das ações do governo durante o processo de redemocratização da sociedade brasileira, pois são vistos como espaços da ação coletiva entre o Estado e a sociedade, que possibilitam a manifestação popular e a emergência de um agir coletivo. Nos últimos 20 anos, um corpo crescente de estudos lança olhar sobre o desenho institucional como um preditor importante do desempenho dos conselhos em termos de efetividade deliberativa (CÔRTEZ, 2004; TATAGIBA, 2004; FARIA, 2007; FARIA; RIBEIRO, 2011). Esses estudos têm apontado que o desenho institucional define quem tem direito à participação, como são selecionados os membros, quem tem direito à voz e ao voto, quem define pauta, quais temas a integram, como ela pode ser debatida, quais recursos de informação estão à disposição dos participantes, dentre outras questões (FARIA; RIBEIRO, 2011). No geral, esses estudos analisam as regras e normas a partir de documentos específicos que regulam o funcionamento dessas instituições, destacando-se os Regimentos Internos (RIs) para aferir seu nível de institucionalização e de democratização.

Este trabalho seguiu essa mesma metodologia e, a partir das variáveis elencadas para análise do desenho institucional do Conselho Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas, verificou-se que ele apresenta uma estrutura institucional democrática, visto que quase todas as regras definidas como determinantes, conforme modelo

desenvolvido por Faria (2007), estão presentes no Regimento Interno do CMS. Porém, vale ressaltar que essa conclusão não é tão óbvia, uma vez que essa abordagem apesar de permitir a observação dos traços que contornam o desenho institucional do conselho, é limitada no sentido de não ser suficiente para revelar informações sobre o comportamento dos atores que estão (ou deveriam estar) envolvidos no processo de constituição e consolidação dessas novas instituições, bem como revelar as minúcias dos processos deliberativos. Assim, é necessário agregar outros elementos avaliativos para compreender até onde a dinâmica real de funcionamento deste conselho tem permitido que a participação se traduza em prática no âmbito da gestão pública, já que são muitas as dificuldades para que se efetivem em experiências concretas. Nesse sentido, para estudos futuros, sugere-se um aprofundamento nessa direção.

A partir do que foi dito, é necessário reconhecer que a participação e o controle social em saúde no Brasil ainda são processos em construção que podem enfrentar dilemas e contradições, entretanto, apesar dos desafios, é imprescindível a contínua reinvenção e aprendizado da relação Estado e sociedade nos espaços institucionalizados de participação.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Carla; CARLOS, Euzeneia; SILVA, Rafael da. Efetividade da participação nos conselhos municipais de assistência social do Brasil. *Opinião Pública*, Campinas, vol. 22, nº 2, agosto, 2016. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/op/v22n2/1807-0191-op-22-2-0250.pdf>.> Acesso em: 13 Jan. 2020.
- ALMEIDA, Debora C. Rezende de; CUNHA, Eleonora Schettini Martins. A análise da deliberação democrática: princípios, conceitos e variáveis relevantes. In: PIRES, Roberto Rocha C. (org.). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília: Ipea, 2011, v. 07.

BELO COSTA, Thaysa Taianne; ALMEIDA, Lindijane de Souza Bento. *Entre Estado, sociedade e espaços deliberativos: o caso do Conselho Municipal de Saúde de Natal/Brasil*. GIGAPP - Grupo de Investigación en Gobierno, Administración y Políticas Públicas, 2017.

BRASIL. Lei nº 8.142, de 28 de Dezembro de 1990. *Diário da República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 31, dez.1990.

BRASIL. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. *Diário da República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 20, set.1990.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política Nacional de Gestão Participativa para o SUS*. Brasília; 2004.

CÔRTEZ, Soraya M. Vargas. Arcabouço institucional e participação em conselhos municipais de saúde e assistência social. In: SANTOS JÚNIOR, Orlando Alves; RIBEIRO, Luiz César de Queiroz; AZEVEDO, Sérgio de (Org.). *Governança democrática e poder local: a experiência dos conselhos municipais no Brasil*. Rio de Janeiro, 2004. p. 249-286.

CUNHA, Eleonora Schettini Martins. A efetividade deliberativa dos conselhos municipais de saúde e de criança e adolescente no Nordeste. In: AVRITZER, Leonardo (Org.). *A participação social no Nordeste*. 1. ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007. p. 135-162.

CUNHA. Inclusão social e política: o desafio deliberativo dos conselhos municipais de assistência social. In: AVRITZER, Leonardo (Org.). *A dinâmica da participação social no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 93-128.

DOMBROWSKI, Osmir. Poder local, hegemonia e disputa: os conselhos municipais em pequenos municípios do interior. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 16, n. 30, p. 269-281, 2008.

FARIA, Cláudia F. Sobre os determinantes das políticas participativas: A estrutura normativa e o desenho institucional dos Conselhos Municipais de Saúde e de Direitos da Criança e do Adolescente no Nordeste. In: AVRITZER, Leonardo. *A participação social no Nordeste*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007. p. 111-133.

FARIA, Cláudia F.; RIBEIRO, Uriella Coelho. Desenho institucional: variáveis relevantes e seus efeitos sobre o processo participativo. In: PIRES, Roberto Rocha C. (org). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília: Ipea, 2011. p. 125-135.

FERREIRA, Andreza Alves. *Participação, sociedade civil e a capacidade de influenciar políticas sociais: o caso do conselho municipal de educação da Serra*. 197 f. Dissertação (Mestrado em Política Social), Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas. 2006.

FERREIRA, Cristina Maria Soares; FONSECA, Alberto. Análise da participação popular nos conselhos municipais de meio ambiente do Médio Piracicaba (MG). *Ambiente & Sociedade*. São Paulo, v. 17, n. 3, p. 239-258, jul.-set. 2014.

GOHN, Maria da Glória. *Conselhos gestores e participação sociopolítica*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MACEDO, Laura Christina. *Participação e Controle Social na Área de Saúde: uma revisão bibliográfica*. Ribeirão Preto. 118p. Dissertação de Mestrado, apresentada a Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto / USP – Área de concentração: Enfermagem em Saúde Pública. 2005.

MAGALHÃES, Fernanda Gabriela Gandra Pimenta; XAVIER, Wescley Silva. Processo participativo no controle social: um estudo de caso do Conselho Municipal de Saúde de Juiz de Fora (MG). *Revista Eletrônica de Administração*. 2019. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-23112019000100179&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 21 jan. 2020.

MOURA, Luciana Melo de; SHIMIZU, Helena Eri. Análise da Dinâmica Deliberativa de Conselhos Municipais de Saúde da Região Central do Brasil. *Revista Eletrônica Gestão & Saúde*. 2019. Disponível em <<https://periodicos.unb.br/index.php/rgs/article/view/24935>>. Acesso em: 21 jan. 2020.

RÊGO, Angela. A experiência dos Conselhos Gestores de Saúde em Pequenos Municípios. In: ANDRADE, Ilza Araújo Leão de. (org.). *Desafios da Gestão Participativa no Nordeste*. Ed. Natal: Edufurn, 2009, p. 147-199.

SILVA, Rosimary Bernardes. Atuação e competência do Conselho Municipal de Saúde Santo Antônio do Descoberto, DF. *Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitário*. 2017.

SOUZA, Cezarina Maria Nobre; HELLER, Léo. Efetividade deliberativa em conselhos municipais de saneamento e de saúde: um estudo em Belo Horizonte-MG e em Belém-PA. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 11, p. 4325-4334, Nov. 2019

TATAGIBA, Luciana. Os conselhos gestores e a democratização das políticas públicas no Brasil. In: DAGNINO, E. (org.). *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra. 2002.

TATAGIBA, Luciana. A institucionalização da participação: os conselhos municipais de políticas públicas na cidade de São Paulo. *In*: AVRITZER, L. (org.). *A participação em São Paulo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

TEIXEIRA DE FREITAS. *Resolução nº 04/2014* – Aprova o Regimento Interno do Conselho Municipal de Saúde de Teixeira de Freitas, BA, 25, set., 2014.



9

Márcio José Silveira Lima

DEMOCRACIA SEM TELEOLOGIA

INTRODUÇÃO

A discussão sobre os princípios democráticos ganhou contornos dramáticos no fim desta segunda década do Século XXI que nos espreita. Àquela famosa tese de Fukuyama (1989) sobre o fim da história, que ficou conhecida nos anos 1990, vem somar-se à sentença de Winston Churchill (1947), segundo quem, afora todas as demais, a democracia é a pior forma de governo. Se a frase do historiador americano era signatária do contexto da queda do muro de Berlim e anunciava a confiança desmedida nas democracias liberais como forma de governo insuperável, o enunciado do primeiro ministro britânico ressurgiu num momento em que parece ser preciso rever essa confiança. Somadas, a dupla visão sobre a democracia que temos aí não representa uma novidade que surgiu no contexto da segunda guerra e que culmina com o fim da guerra fria e a dissolução do bloco dos países socialistas.

Antes, considerar a democracia liberal no campo de um possível fim da história ou, também, o menos maléfico dos regimes é apenas uma forma de permanecer naquilo que a ciência política faz desde Platão, que é perguntar pela melhor forma de governo e estabelecer os critérios pelos quais a resposta é dada e nos quais se funda. E invocar o filósofo grego aqui se converte em apoio importante porque veremos que não estamos assim tão distantes das reflexões que ele fez em torno da política e da democracia.

PLATÃO

Na *Carta VII* (2008), Platão narra os principais acontecimentos de sua vida em torno de alguns eventos políticos, em especial das três viagens a Siracusa. Logo no início do escrito, menciona a morte de

Sócrates como fato decisivo para sua guinada filosófica. Foi o advento da morte como pena capital, imposta a Sócrates, que fez com que Platão dedicasse grande parte de seu pensamento à natureza da política e das formas de governo. A pena capital, tendo sido aplicada a seu mestre por um regime democrático, será então o evento crucial que levará o filósofo grego a considerar essa forma de regime como um dos mais decaídos. Em dois de seus Diálogos, *A república* e *O político*, a democracia receberá inúmeras críticas.

Na *República*, saímos do tema inicial do primeiro livro, que versava sobre a justiça, em direção a deslocamento que, no livro VIII, culminará com a busca pela melhor forma de governo. Partindo da pergunta se era melhor sofrer ou cometer injustiça ou se é mais feliz o justo ou o injusto, Sócrates afirma que só poderia responder a essas questões se soubesse antes o que é a justiça. E eis que o filósofo fará uma inflexão, pois essa resposta passa não apenas por uma investigação ética sobre a alma de cada um, como também de uma busca política pela pólis em que cada alma habita. É como se a alma, o caráter, fosse um microcosmo da cidade, e esta, por sua vez, o macrocosmo da alma. Esse vínculo entre os elementos éticos e políticos, transpostos para a busca suprema do bem, será o fundamento para a classificação das formas de governo, pois a hierarquia platônica reflete tanto a forma como cada regime encarna na polis como a maneira de ser de seus cidadãos (Platão, 2006, 544a, p. 308).

A tese platônica é a de que os regimes se alteram e se sucedem, que vai de uma lógica do menos pior ao mais corrompido. Nessa escala, a monarquia se corrompe e se torna uma oligarquia que, por fim, ao se corromper, converte-se numa democracia. Abaixo do regime de todos, apenas a tirania (Platão, 2006, 544c, p. 308). Embora a teoria da decadência e corrupção dos regimes esteja explicada pela discussão ontológica e metafísica, os argumentos que mostram a polarização entre os democratas e os oligarcas têm como pano

de fundo os acontecimentos empíricos, e as críticas a um e a outro modelo de constituição talvez tenham se mostrado incontornáveis. No *Político*, Platão vai variar a natureza de sua visão, pois concede que dos modelos existentes de constituições, das melhores, a democracia é a pior, mas das piores, é a melhor. Assim, entre as melhores, ela perde para a monarquia e a aristocracia, e, entre as piores, se sai melhor do que a oligarquia e a tirania (Platão, 1999, 302 d, p.157).

O ponto central da crítica de Platão à democracia é que ela, por princípio, poderia ser a melhor forma de governo, na medida em que tem por sua natureza a participação da maioria. Mas isso que é sua virtude acaba por tornar-se seu pior vício, pois a maioria não está capacitada para as decisões que a vida na pólis exige. E a condenação à morte do mais justo de todos os homens, Sócrates, prova-o. A democracia, governo do povo e da maioria, acaba por colocar como problema central sua razão de ser, ou seja, como defender o povo de si mesmo. Aquilo que era uma virtude se torna um excesso, e se volta contra o próprio povo. Eis por que o homem democrático é caracterizado como o homem do excesso, um corpo vicioso que nunca está satisfeito (Platão, 2006, 558c-562-a, pp. 328-333). Por isso, tal como uma criança, é uma vítima fácil para os aduladores, isto é, os demagogos, de onde viceja os perigos para a própria democracia, do golpe final que a fará se converter numa tirania⁴⁵.

45 Os argumentos em torno da crítica à democracia, os atos de de que foi acusado Sócrates e o cerne de sua defesa podem ser lidos em *Górgias*: "Creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política, que ninguém mais, senão eu, presentemente a pratica. Visto nunca entabular conversação com qualquer pessoa com o intuito de adquirir-lhe as boas graças e só ter em mira o que é mais útil, não o mais agradável, e como não me resolvo a fazer todas essas maravilhas a que me aconselhas, nada saberei dizer diante dos juízes...serei julgado como um médico acusado diante de crianças por um cozinheiro. Considera o que poderia alegar defesa própria quem se visse em semelhante situação e fosse acusado nos seguintes termos: Meninos, este homem vos tem causado males sem conta. Ele deforma a todos vós, e até os de menos idade ele corta e cauteriza e os reduz ao desespero, fazendo-os emagrecer e sufocando-os, além de dar-lhes a beber remédios amargos e de obrigá-los a passar fome e sede, ao invés de fazer como eu, que vos regalo com quantidade de coisas boas e variadas. Como imaginas que se defenderia o médico que se visse em conjuntura tão crítica? Se dissesse a verdade: Fiz tudo isso, meninos, em benefício de vossa saúde, qual não seria, a teu ver, o clamor levantado por semelhantes juízes? Enorme, não". (Platão, 2002, 521e-522a, p. 237-238).

A DEMOCRACIA MODERNA

Muito embora a teoria clássica das formas de governo tenha reservado um lugar à democracia, e pelo menos desde o advento dos modernos ela volta a figurar nesse panteão, na realidade efetiva das coisas, para usar o termo de Maquiavel⁴⁶, ela se tornou bastante rara. Se nossa tendência atual é de enxergar a democracia como a forma mais desejável de governo ou que ela representa o caminho insuperável para as sociedades liberais, é possível afirmar que essa visão remonta à revolução americana e a escrita de sua constituição. E, também, é significativo que o contexto do surgimento da democracia na América esteja marcado fortemente por aquela crítica que desde Platão se faz a esse regime. Assim, Tocqueville, em sua obra clássica, vai alertar para os perigos de uma tirania da maioria, o que leva ao cerne de uma nova questão, crucial desde então para a discussão sobre a democracia, pois ela deixa de ter a participação direta dos cidadãos, como acontecia em Atenas, e passa a ser representativa.

O artigo II da Constituição americana e o texto que possivelmente lhe influencia dialogam diretamente com Platão e suas objeções à democracia. Alexander Hamilton, em *O federalista* (2005, p. 2), afirma que os homens que subvertem a liberdade e as repúblicas começaram cortejando o povo como demagogos para depois se tornarem tiranos. Os pais fundadores vão tentar contornar esse problema por meio do colégio eleitoral, que culmina no artigo II que estabelece a eleição indireta⁴⁷. O que distingue, em essência, as democracias antigas das modernas é justamente a restrição que estas últimas fazem à participação popular. Como o povo desconhece os mecanismos de

46 A verdade efetiva das coisas é uma das quatro categorias que Maquiavel usa em *O Príncipe*, ao lado da história como mestra da vida, a Fortuna e a Virtú. Sobre as formas de governo, ele afirma haver apenas duas: ou repúblicas ou principados (Maquiavel, 2008, p. 73).

47 Para uma análise do Artigo II e de seus problemas, veja Robert Dahl, especialmente o cap. 4, (2016, pp. 74-87).

funcionamento de um governo, sobretudo em seus aspectos jurídicos, é preciso proteger o sistema dessa “ignorância” por meio de uma escolha indireta em que uns poucos são eleitos para governar em nome da maioria.

Em seu longo estudo sobre os críticos da democracia, Robert Dahl destaca como um dos principais opositores do regime o que ele chama de *guardiania*. Aqui, a alusão à filosofia de Platão é nítida, pois foi na *República* que o pensador grego expôs como um dos pontos altos da cidade justa seria a formação de um corpo apto a defender os interesses do Estado, o qual ele denomina de *guardiões*. Educados para o exercício das virtudes cardinais, como a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça, teriam o conhecimento necessário para a manutenção de um estado contra os vícios da corrupção e degeneração próprias da vida política, conhecimento que falta ao povo se ele vive de acordo com as paixões democráticas. Como as pessoas são incapazes de defender seus próprios interesses, seria absurdo confiar nelas para a defender os interesses da sociedade em geral (Robert Dahl, 2012, p. 77). A *guardiania* se apresenta, assim, como uma forma política em que os mais capazes assumem essa condição.

Considerada essa torção no percurso democrático, que perde seu princípio de participação direta popular em proveito da escolha por representação, é preciso também termos no horizonte que ela, desde o século XIX, passou por muitas modificações que poderíamos entender sempre como uma jornada de distanciamento da influência de princípios próprios dos regimes das minorias, sejam eles aristocráticos, oligárquicos ou plutocráticos. Na bela, porém triste, imagem de Jacques Rancière: “Uma ‘democracia’ seria, em resumo, uma oligarquia que dá à democracia espaço suficiente para alimentar sua paixão” (2014, p. 95). E aquele percurso é revelador também do que o próprio autor francês dissera sobre a junção que os pais da

pátria, nos EUA, realizaram, pois se hoje democracia representativa pode parecer um pleonismo, foi primeiro um oxímoro (2014, p. 70).

De fato, pensar que o regime definido por princípio como o da maioria possa ser legitimado por meio de uma escolha em que a parcela maior entrega à menor o poder de governar só pode significar uma contradição nos termos. A democracia, em seu viés representativo, passa a ser o governo de todos, porém exercido pela minoria. Noutros termos, é o governo de todos em que a minoria detém o poder: em suma, a democracia representativa é uma oligarquia ou aristocracia. É a forma, por fim, em que os principais críticos dos democratas encontram para manter o poder, abrindo mão do princípio basilar do regime oligárquico.

Desde então, dada essa fissura na estrutura mesma da democracia, há uma busca contínua por ampliar a esfera de participação popular nessa nova realidade da representatividade. O que significa afirmar, desde logo, que nem mesmo o sufrágio universal estava assegurado; em seus primórdios, o modelo era mais exclusivista do que inclusivo, se se considerasse o número de quem podia participar das escolhas. A luta mais marcante pelo direito ao voto é a das mulheres. Nesse aspecto, para se ter uma dimensão do problema, o Brasil, país pouco afeito a tradições democráticas, foi um dos primeiros países a permitir o voto feminino. Como forma de governo do *demos*, a democracia só vai mesmo integrar o povo em sua participação efetiva ao longo do Século XX, o que levou Robert Dahl a considerar as versões desse regime, em seus primórdios no Século XIX, como democracias masculinas. Se hoje o critério principal para avaliar as democracias é o sufrágio universal assegurado a toda a população adulta, ele nos dá um panorama evolutivo das parcelas do *demos* que foram conquistando o direito ao voto em diferentes países. Antes do Século XX, era raro que, em algum país, mais de 20% da população tivessem direito ao voto (Dahl, 2012, pp 367-382).

Defensor da teoria da vontade geral como único fundamento legítimo para o exercício do poder, Rousseau não apenas colocou de vez em circulação na política a noção de soberania popular como fonte de toda legalidade, como também limitou a esfera da participação para a possibilidade dessa soberania, portanto, da própria democracia (Rousseau, 1973). Noutras palavras: um país com uma população muito extensa tornaria difícil o exercício do poder popular, o que conduziria ao paradoxo do modelo representativo, pois quanto maior a população de um país, menor será sua representatividade no parlamento ou no congresso em termos proporcionais.

OS CRITÉRIOS

Paradoxos e limites do modelo representativo da democracia têm levado estudiosos ao estabelecimento de critérios que permitam fazer uma demarcação, de modo a diferenciá-la de outros regimes, sejam eles autoritários ou oligárquicos. Esses critérios têm servido tanto para considerar o quanto cada país pode afastar-se de seus modelos concorrentes, fortalecendo suas democracias, como o oposto, ou seja, podem significar também sinais de que a democracia se desfaz ou corre o risco de chegar ao fim. Robert Dahl (2015) e Wanderlei Guilherme dos Santos (1998) fazem parte da primeira vertente, David Runciman (2018), Yascha Mounk (2019), Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2018) integram a segunda.

Robert Dahl fez uma distinção entre democracia e poliarquia. A primeira seria um ideal regulador, uma forma de governo a ser buscada, ao passo que a segunda é a forma constitutiva desse ideal, de como ele se realiza nos diferentes países. Assim, para considerar o nível ou estágio dos países em termos poliárquicos ele elege três pressupostos que serão desdobrados em oito requisitos. Os pressupostos vinculam

o regime aos cidadãos quanto às suas capacidades de: 1. Formular suas preferências; 2. Expressar suas preferências a seus concidadãos e ao governo através da ação individual e da coletiva; 3. De ter suas preferências igualmente consideradas na conduta do governo, ou seja, consideradas sem discriminação decorrente do conteúdo ou da fonte da preferência (Dahl, 2015, p. 26).

Os oito requisitos são: 1) liberdade de formar e aderir a organizações; 2) liberdade de expressão; 3) direito de voto; 4) elegibilidade para cargos públicos; 5) direito de líderes políticos de disputarem por apoio; 6) fontes alternativas de informação; 7) eleições livres e limpas; 8) instituições para fazer com que as políticas governamentais dependam de eleições e de outras manifestações de preferências (p. 27). A partir desses oito pontos é possível analisar o nível de cada regime, o quanto ele respeita cada um deles, pois quanto mais requisitos um país contempla, mas ele tem uma poliarquia consolidada.

O cientista político Wanderley Guilherme dos Santos propõe uma versão desses pressupostos que ele denomina de minimalista, pois reduz para dois os critérios para analisar os regimes democráticos, sem exigir a satisfação integral da lista de Dahl. São eles: (1) exista competição eleitoral pelos lugares de poder, a intervalos regulares, com regras explícitas, e cujos resultados sejam formalmente reconhecidos pelos competidores; (2) a participação da coletividade na competição se dê sob sufrágio universal, tendo por única barreira o requisito de idade limítrofe (Santos, 1998, p. 209). Definindo sua abordagem como mais institucional para diferenciar de outras visões mais substantivas da filosofia, Wanderley Guilherme julga que os dois critérios diferenciam a poliarquia dos autoritarismos, que não atendem a primeira condição, assim como das oligarquias, que não corroboram a segunda.

É possível que esses pressupostos defendidos no final do Século XX não sejam bastantes para pensarmos o estágio atual de

nossa democracia, e o próprio Wanderley Guilherme poderia atestar essa insuficiência, pois pensou a democracia brasileira em livro mais atual, numa visão a que poderíamos chamar justamente de substantiva. Na obra *A democracia impedida: o Brasil no Século XXI*, o autor fez uma análise do julgamento da AP470, conhecida como mensalão, cuja atuação do judiciário teria preparado o terreno para o enfraquecimento da democracia, tendo culminado no impeachment da presidente Dilma Rousseff em 2016. Os critérios que vimos até aqui parecem não ser mais suficientes para os tipos de estratégias com as quais a democracia é corrompida, e as novas formas de golpes e de ataques prescindem da imagem clássica de tanques sendo utilizados em golpes de Estado⁴⁸.

A chegada ao poder de líderes com perfis antidemocráticos e autoritários motivaram a publicação de obras recentes que, com relativo sucesso, tentam compreender os motivos da ascensão dessas lideranças. Embora seja correto afirmar que há precedentes mais graves, a eleição de Donald Trump converteu-se no marco principal dessa tendência. Na mesma senda dos autores que estabeleceram pressupostos para demarcar o estágio democrático de um país, há quem proponha outros critérios para analisar o nível dos riscos por que passam as democracias atuais, partindo de uma série de ações e atitudes que levaram à derrisão do regime, e que continuam sendo utilizados em outros países. Podemos, inclusive, à luz desses elementos, tentar refletir sobre os recentes acontecimentos políticos no Brasil.

Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2018) propõem quatro indicadores do que chamam de comportamento autoritário: 1. Rejeição

48 O ponto central do golpe de 2016, como um golpe parlamentar, está na usurpação da soberania popular pelo STF, sintetizada na fala do Ministro Joaquim Barbosa de que A constituição é o que o STF determina, numa clara inversão dos papéis, pois, ao contrário disso, o STF é o que determina a Carta Magna (Santos, p. 168. Veja também, como um todo, os capítulos 5 e 6).

das regras democráticas do jogo (ou compromisso débil com elas); 2. Negação da legitimidade dos oponentes políticos; 3. Tolerância ou encorajamento à violência; 4. Propensão a restringir liberdades civis de oponentes, inclusive a mídia. Não é preciso seguir os argumentos dos autores e escandir cada um dos pontos; contudo, alguns eventos ilustram certos atos de governo. No ponto 1, a propensão a violar a constituição é um indício, assim como a disposição para lançar mão de atos extraconstitucionais para mudar o governo, como insurreições violentas ou protestos de massa para forçar a mudança de governo. No ponto 2, tratam os adversários políticos como uma ameaça à segurança nacional. No ponto 3, têm laços com força paramilitares ou milícias ou elogiaram atos de violência no passado, recusando-se a condená-los. Por fim, no item 4, elogiaram governos que tomaram medidas regressivas (p. 33/34).

Esses quatro pontos refletem a maneira pela qual políticos autoritários chegaram ao poder e a forma segundo a qual, uma vez eleitos de acordo com as regras democráticas, trataram de enfraquecê-las, quando não de revogá-las. O exemplo histórico mais radical é o da experiência nazista na Alemanha, mas, após um período de uma suposta estabilidade democrática pós segunda guerra e pós guerra fria, exemplos recentes como o de Fujimori, no Peru, Chávez, na Venezuela, Orbán, na Hungria, Erdogan, na Turquia, entre outros, dariam mostras das estratégias de aumento de poder e que corroborariam uma ou mais das 4 teses, senão todas. David Runciman elege apenas o reconhecimento da derrota numa eleição como o fundamento das democracias. Por certo que só o reconhecimento ou negação da vitória do oponente não é suficiente para declarar a falência do regime, mas é o indicador principal. É uma versão ainda mais enxuta da visão minimalista de Wanderley Guilherme.

O mais interessante do argumento é que ele serve como uma espécie de princípio regulador negativa, na medida em que projeta

um cenário a ser evitado. Como veremos a seguir, todo o drama é que não se sabe como evitar. De fato, Runciman analisa todo o contexto da campanha, eleição e posse de Trump. Hillary Clinton venceu as eleições no voto popular, embora, de acordo com o sistema eleitoral americano, perdeu. A candidata derrotada titubeou em reconhecer a derrota, o que implicaria em não reconhecer as regras do jogo, levando o presidente Barack Obama a agir rápido. Um tema bastante marcante na campanha havia sido precisamente este, pois o então candidato Donald Trump se negava a reconhecer qualquer resultado que não fosse sua vitória. Agora, a demora de Hillary Clinton em aceitar a derrota poderia levar o país a uma crise sem precedentes. Isso exigiu uma tomada de posição de Obama, pois em vez de ele seguir a atitude da candidata derrotada de seu partido, tentou dissuadi-la.

Na visão de Runciman, talvez a derrota e a não aceitação de Trump levasse os EUA a um conflito intenso, mas com chances de sobrevivência da democracia. Porém, caso Obama, então presidente, compartilhasse da negação de Hillary, recusando-se a transmitir o cargo, certamente seria fatal para democracia (Runciman, 2018, p. 22). Esse conjunto de pressupostos e critérios nos dão regras que permitem traçar com algum grau de objetividade a natureza política de um regime. Eles mostram, além disso, uma certa concepção de democracia que, diante das dificuldades e impasses para considerar qual estado é ou não democrático, e o que torna um regime democrático ou autoritário, oferecem um conjunto de sinais por onde a democracia começa por ser corroída. Esses indicadores mostram, por fim, que não é preciso apenas corroborar os princípios que fazem uma nação ser democrática, mas que é necessário também afastar os sinais que levam ao enfraquecimento do regime.

DEMOCRACIA À BRASILEIRA (À GUIA DE CONCLUSÃO).

Há, ainda, uma grande discussão aberta em torno das manifestações havidas no Brasil em 2013, sobretudo porque, tendo sido encampadas no campo de setores progressistas e de esquerda, acabaram engendrando o seu reverso, pois uma parcela significativa do campo conservador e de direita foi às ruas, num período de muita turbulência política e social, que levou ao impeachment da presidente Dilma Rousseff e à eleição de Jair Bolsonaro. Vistos à luz dos critérios que vimos antes, nossa instabilidade democrática nos faz tirar uma dupla lição: que os pressupostos de Robert Dahl e de Wanderley Guilherme são insuficientes para assegurar a natureza democrática do nosso regime tal como ele tem se mostrado; que a fragilidade desses pressupostos aumenta o grau de desconfiança quando associados com os critérios usados para analisar o nível dos riscos que sofrem a democracia.

Se voltarmos para os critérios minimalistas de Wanderley Guilherme e aos indicadores de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, não será difícil perceber que, no estágio atual em que estamos, toda a turbulência política por que passou o Brasil nos últimos anos obedecem aos dois princípios, embora os quatro indicadores dos analistas americanos nos levem a desconfiar de que devemos ligar o sinal de alerta. Nesse aspecto, podemos, por ora, nos desviar da discussão, bastante espinhosa, se de fato houve um golpe em 2016 no Brasil, assim como em outros países, só que de um novo tipo, sem tanques na rua, um golpe, enfim, parlamentar. Com isso, é possível compreender o conjunto de eventos como sinais de corrupção da democracia rumo a sua dissolução, naquele movimento defendido por Platão.

Podemos, por fim, eleger os discursos do candidato derrotado Aécio Neves nas eleições presidenciais de 2016 como marco inicial da trajetória de corrosão democrática. Ao sugerir o não reconhecimento da derrota para Dilma Rousseff, ele toma a dianteira dos ataques que culminaria com a destituição da presidente, acentuando o conflito político já bastante acirrado. Somando-se a esse momento crucial de enfraquecimento democrático, temos visto um conjunto de comportamento do atual presidente que corroboram precisamente os quatro indicadores de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt. Além de pôr em dúvida sempre que possível o resultado das eleições presidenciais brasileiras de 2018, assim como todo o sistema eleitoral e de votação, o atual presidente tem incentivados manifestações que colocam em xeque as regras do jogo democrático, tem um histórico de elogio às forças milicianas, profere discursos virulentos contra os adversários políticos e elogia regimes violentos, como as ditaduras do Brasil e do Chile.

Tudo somado, os que os teóricos da democracia estabeleceram como critérios para analisar o estado de solidez de uma democracia ou os perigos de ela se desmanchar no ar nos fornecem operadores teóricos para pensar a crise em que estamos, ao lado de outros países, cujos líderes ascenderam ao poder por meio das regras democráticas enquanto vão tentando solapar essas regras em direção ao autoritarismo. O que fazer? Pergunta clássica do campo político ao qual parece escapar uma resposta que tenha a mesma força com que o ódio à democracia vem se manifestando por meio de seus inimigos. De maneira provocadora, nos resta o alerta de pensar a democracia para além de uma de uma visão teleológica, como se ela representasse o fim da história, um ponto de chegada de onde não haveria mais como avançar ou retroceder. Uma visão que pode levar a uma crença sustentada por um comodismo, como se as lutas que levaram às conquistas democráticas não pudessem ser perdidas e que regimes autoritários fizessem parte do passado. Por vezes mais

do que os líderes autoritários, os críticos nos mostram justamente, em cada época, os pontos frágeis da democracia, restando-nos ajustar o modelo contra seus ataques.

REFERÊNCIAS

- CHURCHILL, Winston. *Câmara dos Comuns*, 11 de novembro de 1947. Disponível em: <<http://bit.ly/2hMe3bR>>. Acesso em: 10 abril 2020.
- DAHL, Robert. *A democracia e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- DAHL, Robert. *Poliarquia*. São Paulo: Edusp, 2015.
- DAHL, Robert. *A constituição americana é democrática?* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2016.
- FUKUYAMA, Francis. "The End of History?". In: *The National Interest*, n. 16, pp. 3-18, 1989.
- HAMILTON, Alexander. *The Federalist*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 2005.
- LEVITSKY, Steven & ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia. Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. São Paulo: Cia das letras, 2019.
- PLATÃO. "Político". In: *Diálogos* (vol. IV). Mem Martins: Publicações Europa-América, 1999.
- PLATÃO. *Górgias*. Belém: Ed. da UFPA, 2002.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Carta VII*. Rio de Janeiro: Loyola/Ed. PUC, 2008.
- RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. In: Col. Os Pensadores. Vol. I. Nova Cultural. São Paulo. 1973.
- RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia, 2018.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *A democracia impedida. O Brasil no Século XXI*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2017.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. Poliarquia em 3D. *Dados* [online]. 1998, vol.41, n.2, pp.207-281. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581998000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 25 mar. 2020.

SOBRE O ORGANIZADOR

Bougleux Bomjardim Da Silva Carmo

Doutorando em Estado e Sociedade pela Universidade Federal do Sul da Bahia. Mestre em Letras - Proletras pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2015). Especialista em Linguística Forense pela Universidade do Porto - UP (2018). Licenciado em Letras pela Universidade do Estado da Bahia (2008). Membro do Grupo de Pesquisas Avançadas em Materialidades, Ambiências e Tecnologias e do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Educação e Linguagens - GEICEL (CNPQ/CAPES/UNEB). Atualmente é professor de língua portuguesa - Secretaria de Educação do Estado da Bahia. É professor substituto no Colegiado de Letras da Universidade do Estado da Bahia - UNEB / DEDC Campus X e tutor presencial da Licenciatura em Letras Vernáculas – EaD da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua Portuguesa, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de língua portuguesa, marcadores discursivos, multimodalidade, argumentação, discurso e violência em interface, Pragmática, Análise da Conversa Etnometodológica e Memória Social. É psicanalista aspirante pela Sociedade Brasileira de Psicanálise e Psicoterapias - SOBRAPP e músico pianista licenciando em Música – Turma Especial pela Universidade do Estado da Bahia.
E-mail: bougleux.carmo@hotmail.com

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Álamo Pimentel

Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (1997) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002). Possui pós-doutorado em sociologia do conhecimento pelo Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Foi professor da Universidade Federal da Bahia entre os anos de 2003 e 2013, atuou no I do Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas entre os anos de 2013 e 2015 e atualmente é Professor Associado III da Universidade Federal do Sul da Bahia. Lidera o grupo de pesquisa Sociedade, Educação e Universidade (SEU). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ciências Sociais Aplicadas à Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: multiculturalismo, educação, escola e convivência, antropologia, pesquisa em educação e etnografia, educação de jovens e adultos e antropologia educacional, convivência, educação.
E-mail: alamopimentelmcz@gmail.com

Aline Bispo

Turismóloga, administradora e mestranda em Estado e Sociedade pela Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, onde desenvolve a pesquisa intitulada “Dimensões da prática do turismo na cidade de Porto Seguro e os reflexos na vida da população residente”. Trabalhou na Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, atuando área de gestão cultural, sobretudo no âmbito das políticas públicas, qualificação e gestão de espaços culturais. Posteriormente, colaborou com o Instituto Tribos Jovens no âmbito da gestão de projetos voltados para a autonomia dos povos indígenas. Atualmente é professora e coordenadora de estágio dos cursos de nível médio em Hospedagem e em Recursos Humanos do Colégio Estadual Antônio Carlos Magalhães, em Arraial d’Ajuda/Porto Seguro.
E-mail: alinebispo.sa@gmail.com

Betânia Do Amaral E Souza

Betânia do Amaral e Souza é licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado da Bahia (2011), possui especialização em Gestão Ambiental pelas Faculdades Integradas de Jacarepaguá (2012) e em Vigilância em Saúde pelo Instituto Sírio-Libanês de Ensino e Pesquisa (2016). É mestranda do Programa de Pós-graduação em Estado e Sociedade

da Universidade Federal do Sul da Bahia na *linha de pesquisa "Políticas Públicas e Participação Social"*. Atualmente é professora efetiva dos anos finais da Rede Pública Municipal de Teixeira de Freitas, onde ministra o componente Curricular de Ciências Biológicas. Também é bombeira militar, atuando no Setor de Atividades Técnicas do 18º Grupamento de Bombeiros Militar da Bahia. Tem experiência na área de Biologia Geral e desenvolve pesquisas em torno do tema participação social.
E-mail: bio.betania@gmail.com

Ceila Sales De Almeida

Doutoranda em Estado e Sociedade pela Universidade Federal do Sul da Bahia. Mestre em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória - FDV. Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Gama Filho - UGF. Especialista em Direito Processual Penal - Universidade Gama Filho. Bacharel em Direito pela Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas - FACISA. Professora Substituta da Universidade do Estado da Bahia, Campus XVIII - Eunápolis. Membro do Núcleo Docente Estruturante (NDE) da Universidade do Estado da Bahia – UNEB / Campus XVIII. Advogada. Membro da Comissão de Direitos Humanos e Comissão de Diversidade da OAB-Ba. Pesquisadora nas áreas de gênero, raça e direitos fundamentais.
E-mail: ceilasales@hotmail.com

Francisco Cancela

Doutor em História Social do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia e Professor Titular do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias da Universidade do Estado da Bahia (Campus XVIII - Eunápolis). Atua na área curricular de História do Brasil e também na Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena (LICEEI). É pesquisador da História Indígena e da História da América Portuguesa, desenvolvendo estudos sobre a trajetória dos povos indígenas na antiga Capitania de Porto Seguro e coordenando o Grupo de Estudos sobre a América Portuguesa (GEAP/ DCHT-UNEB). Também estuda as experiências de educação intercultural e as expressões do patrimônio e da memória na Costa do Descobrimento. Tem publicado diversos artigos, capítulos de livros e livros sobre história colonial e a participação dos índios na formação da sociedade brasileira. Atualmente é membro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia, e também

do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, dos Povos Indígenas e das Culturas Negras, da Universidade do Estado da Bahia.
E-mail: fcancela@uneb.br

Ivaneide Almeida Da Silva

Ivaneide Almeida da Silva – Graduação em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz, Mestrado em História Social pela Universidade Federal da Bahia e doutoranda em Estado e Sociedade pela Universidade Federal do Sul da Bahia. Atualmente é professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia - Campus Porto Seguro e atua na Licenciatura Intercultural Indígena nessa mesma instituição. Estuda e pesquisa questões sobre História das Mulheres, História e Gênero e História do Trabalho das Mulheres, em âmbito local e regional, com foco no Brasil republicano.
E-mail: neidinha.almeida@gmail.com

Márcio José Silveira Lima

Bacharel, licenciado, mestre e doutor em filosofia pela USP. Atualmente é editor dos Cadernos Nietzsche e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES/UFS). Publicou os livros *As máscaras de Dioniso: Filosofia e tragédia em Nietzsche* (2006) e *As artes de Proteu: Perspectivismo e verdade em Nietzsche* (2018). Tem artigos publicados sobre Nietzsche no Brasil e no exterior, assim como sobre música e interdisciplinaridade.
E-mail: marsil@ufsb.edu.br

Sandra Adriana Neves Nunes

Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1992), Mestre em Saúde pela Universidade de Greenwich, Inglaterra (2000) e Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Sul da Bahia, onde atua no Bacharelado Interdisciplinar em Saúde ministrando componentes curriculares relacionados à saúde pública e coletiva. Integra o grupo de Pesquisa Programa Integrado de Estudos em Saúde Coletiva (PIESC). Faz parte do quadro docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Estado em Sociedade (PPGES), orientando estudantes do curso de mestrado e doutorado nas linhas de pesquisa *Estado, Instituições e Governança e Sociedade, Cultura e Ambiente*.
E-mail: sandranunes@ufsb.edu.br

Vera Lúcia Da Silva

É mãe de Joaquim e Maria Izabel, professora de língua portuguesa no Centro Territorial de Educação Profissional do Extremo Sul da Bahia, desde 2001, porém já exerce a docência desde 1996. Fez licenciatura em Letras e Literaturas na Universidade do Estado da Bahia – UNEB de Teixeira de Freitas, concluindo em 2001. Após várias especializações, em 2014 torna-se mestra em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio) e, em razão do nascimento de Joaquim, apenas em 2018 inicia o doutorado em Estado e Sociedade na Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB. Nesse momento se encontra na França para estudos na École des Hautes Études Sciences Sociales (EHESS).
E-mail: vsilva.lucia@hotmail.com

ÍNDICE REMISSIVO

A

ameaça 10, 17, 79, 175
análise 10, 14, 16, 22, 34, 38, 40, 73, 76,
88, 91, 92, 96, 97, 105, 134, 137, 147, 148,
150, 151, 155, 160, 161, 169, 174
atividade 14, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46,
47, 104, 136
atividade turística 14, 38, 39, 40, 42, 44, 45,
46, 47

C

censura 15, 73, 81, 82, 84
cidade 10, 14, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41,
42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67,
69, 123, 124, 140, 164, 167, 170, 182
colonialismo 13, 19, 21, 28, 35, 75, 76,
77, 94
colonialista 14, 15, 89, 90, 91
comunidades 9, 16, 39, 44, 79, 117, 118,
119, 120, 122, 123, 146
configurações 14, 21, 35
conselhos 16, 128, 143, 144, 145, 148, 149,
150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158,
160, 161, 162, 163, 164
conservadores 15, 73, 80, 82, 92
construção 9, 11, 14, 21, 24, 25, 36, 37, 44,
48, 51, 60, 61, 73, 75, 86, 90, 97, 100, 101,
102, 103, 109, 112, 113, 114, 118, 123,
124, 127, 138, 151, 158, 161
contemporânea 15, 58, 92
contemporaneidade 16, 61, 113
corpos 15, 78, 79, 109
crianças 16, 120, 142, 145, 146, 168
crítica 14, 15, 21, 34, 69, 77, 81, 82, 84, 86,
92, 111, 168, 169

cultural 14, 15, 21, 25, 34, 40, 42, 46, 49,
51, 52, 56, 57, 58, 61, 63, 68, 69, 75, 90,
96, 98, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 112,
131, 182

D

debate 14, 69, 153, 154
decolonial 14
democracia 10, 17, 107, 152, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178,
179, 180
democratização 16, 134, 160, 163
destino 14, 20, 37, 39, 43, 44
destino turístico 14, 39, 43, 44
devoção 14, 49, 61, 62, 65, 66, 76
diferença 15, 73, 79, 111
dimensões 13, 14, 16, 38, 77, 81, 83, 88
discurso 14, 15, 16, 45, 51, 53, 54, 55,
73, 74, 79, 81, 85, 88, 89, 101, 104, 110,
146, 181
discussão 12, 14, 15, 16, 80, 82, 136, 142,
155, 159, 166, 167, 169, 177
documentos 16, 54, 60, 65, 67, 160

E

empoderamento 15, 95, 96, 97, 100, 102,
103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114
entrecruzamento 14
escola 16, 22, 36, 124, 125, 126, 130, 140,
141, 182
escola indígena 16, 124
escuta 16, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 142, 144, 145, 146
espaço 14, 16, 22, 25, 26, 31, 32, 35, 37,
39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 65, 85, 111,
113, 133, 134, 137, 140, 142, 146, 170

espaço urbano 14, 22, 26, 37, 39, 40, 41,
42, 46, 48
estímulo 16, 18
etnias 15, 98, 103, 119, 124
execração 15
exposição 15, 58, 73, 80, 81, 82

F

fatalatório 16, 132, 139
feminista 15, 78, 95, 96, 97, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 110, 111, 112, 113, 114
fenômeno 14, 15, 38, 42, 44, 46, 88, 91
fenômeno social 14, 38, 44

G

gestão 16, 33, 39, 150, 152, 153, 154, 161,
182
gesto 16, 20, 24, 132
guardiãs 15, 116, 119

H

história 10, 14, 18, 22, 32, 33, 46, 48, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 68,
69, 70, 79, 83, 96, 100, 103, 104, 108, 111,
112, 114, 119, 121, 122, 123, 124, 125,
129, 138, 142, 144, 145, 147, 166, 169,
178, 183

I

indígenas 15, 16, 35, 55, 57, 58, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 140, 142, 143,
146, 182, 183
institucionalidade 16, 149
instrumento 15, 55, 95, 96, 97, 98, 100,
101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,
112, 113, 114, 153, 155

J

jogos simbólicos 15

L

linguagem 16, 28, 86, 90, 103, 109, 134,
135, 136, 138, 139, 141, 145, 146, 147
local 14, 20, 22, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 38, 39, 41, 44, 45, 47, 50, 53, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 69, 75, 93,
118, 123, 126, 128, 162, 184
lugares 9, 12, 14, 29, 33, 39, 45, 46, 47, 54,
70, 80, 81, 120, 127, 173
luta 15, 40, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103,
104, 106, 107, 109, 112, 114, 116, 117,
119, 120, 123, 124, 125, 126, 128, 129,
140, 152, 171

M

memória 13, 14, 15, 19, 34, 35, 46, 49, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 67,
68, 69, 70, 90, 116, 119, 121, 122, 124,
126, 127, 128, 183
memória afro-brasileira 14, 49
militância 15, 118
mulheres 15, 16, 60, 63, 70, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118,
119, 120, 123, 129, 140, 171
música 15, 95, 96, 97, 100, 102, 103, 104,
105, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 184

N

narrativas 10, 12, 14, 16, 20, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 63, 68, 69, 122, 129, 141,
145, 146
negras 15, 59, 60, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 110, 111, 112,
113, 114, 115
negro 10, 14, 15, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 71,
95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115

O

obra 9, 10, 11, 13, 15, 17, 18, 24, 32, 35, 55, 59, 72, 73, 74, 76, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 105, 123, 169, 174
olhares 9, 10, 14, 29, 158
opressão 15, 98, 101, 102, 104
ordem 14, 26, 72, 73, 77, 81, 82, 85, 88, 89, 92, 156

P

paradigma 14, 49, 69, 77
participação 15, 16, 17, 47, 52, 58, 61, 89, 118, 120, 124, 129, 138, 149, 150, 152, 153, 154, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 183
patrimonialização 14, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 63, 67
patrimônio 14, 30, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 68, 69, 70, 183
patrimônio cultural 14, 46, 49, 56, 58, 61, 68, 69
perspectiva 13, 14, 15, 16, 21, 25, 26, 51, 54, 63, 75, 78, 81, 82, 83, 118, 137, 140, 144, 145
pintura 15, 84, 85, 87, 88, 89
políticas 12, 13, 14, 16, 22, 25, 34, 38, 40, 43, 50, 59, 69, 73, 79, 80, 85, 110, 113, 117, 118, 124, 129, 135, 149, 150, 152, 153, 154, 162, 163, 164, 173, 182
produção 10, 11, 13, 14, 20, 34, 35, 39, 40, 42, 46, 52, 58, 61, 75, 99, 120, 133, 134, 136, 149

R

realidade 13, 14, 37, 40, 58, 82, 90, 107, 126, 169, 171
reflexões 14, 16, 22, 38, 48, 74, 117, 130, 166
regimes 14, 17, 35, 52, 78, 79, 166, 167, 170, 172, 173, 178

resistência 15, 57, 75, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 111, 112, 114, 124
retórica 14
retórica colonialista 14

S

saúde 10, 16, 117, 118, 120, 127, 128, 129, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 161, 162, 163, 168, 184
semióticos 15
sexualidade 15, 77, 78, 81, 93
silenciamentos 14
simbólico 15, 46, 72, 73, 77, 79, 80, 81, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93
sociedade 13, 15, 16, 17, 34, 35, 53, 55, 58, 60, 61, 73, 74, 76, 81, 83, 85, 97, 108, 111, 119, 125, 130, 132, 134, 139, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 158, 160, 161, 162, 163, 170, 183

T

teleologia 17, 165
temporalidades 14, 25, 29, 34, 77
tradições 9, 15, 62, 116, 117, 119, 120, 126, 131, 171
turismo 14, 22, 29, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 58, 182

U

urbanas 14, 20, 21, 29, 46, 56
urbano 14, 20, 22, 26, 30, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48

V

velhos 16, 63, 130, 142
violência 15, 29, 72, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 96, 99, 100, 107, 110, 111, 112, 114, 120, 139, 175, 181

www.pimentacultural.com

ESTADO E SOCIEDADE SOB OLHARES IN(TER)DISCIPLINARES

EXPERIÊNCIAS E PERSPECTIVAS
TERRITORIAIS NO SUL DA BAHIA

